

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
University of Toronto

https://archive.org/details/oeuvrescompltesp31boss

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE BOSSUET

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

19, RUE MONTPARNASSE, 19

ŒUVRES
COMPLÈTES
DE BOSSUET

PUBLIÉES

D'APRÈS LES IMPRIMÉS ET LES MANUSCRITS ORIGINAUX

PURGÉES DES INTERPOLATIONS ET RENDUES A LEUR INTÉGRITÉ

PAR F. LACHAT

ÉDITION

RENFERMANT TOUS LES OUVRAGES ÉDITÉS ET PLUSIEURS INÉDITS

VOLUME XXXI



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1879

PQ
1735
A5L3
v. 31



851778

DISSERTATIUNCULÆ IV

ADVERSUS PROBABILITATEM

I. DE DUBIO IN NEGOTIO SALUTIS. — II. DE OPINIONE MINUS PROBABILI, AC SIMUL MINUS TUTA. — III. DE CONSCIENTIA. — IV. DE PRUDENTIA (*a*).

DISSERTATIUNCULA PRIMA.

DE DUBIO IN NEGOTIO SALUTIS.

1. Non longam hìc aut operosam disputationem aggredimur; sed rationem facilè et expeditè decidendi quærimus. Eam autem inventam esse constabit, si ostenderimus ad eam decisionem certas jam regulas positas esse à Patribus, ab ipsâ Ecclesiâ, à conciliis etiam œcumenicis. Id autem antequàm conficiamus, hanc divisionem præsupponimus.

2. Dubium in quocumque negotio, vel nullâ ratione præponderante vincitur, vel vincitur præponderante ratione probabili tantùm, vel vincitur certâ et demonstrativâ ratione. Quas autem in quocumque statu regulas jam constitutas habeamus, sequentes quæstiunculæ ostendent.

QUÆSTIUNCULA PRIMA.

Quæ regula data sit ab Ecclesiâ in dubio, nullâ præponderante ratione.

3. Conclusio. In hoc statu data est regula ut sequamur tutius. Hæc regula assiduè in Jure repetita, his præsertim locis.

Cap. *Veniens :* extr. *de Presbytero non baptizato*, sive lib. III Decretal., tit. XLIII, cap. III. « Nos in hoc dubitabili casu quod tutius est sequentes..... »

(*a*) Ces *dissertations* devoient former dans l'esprit de l'auteur, comme un supplément du *Decretum de morali disciplina*, qui se trouve au XXII[e] volume. Aussi Bossuet les composa-t-il pendant la fameuse assemblée de 1682, et c'est l'abbé Leroi qui les publia pour la première fois dans les *Œuvres posthumes*, en 1753. Nous avons pris cette édition pour type et modèle de la nôtre.

4. Cap. *Juvenis : de Sponsalibus*, sive lib. I, Decretal., tit. I, cap. III. « Quia igitur in his quæ dubia sunt quod certius existimamus tenere debemus..... »

Cap. *Ad audientiam : de Homic.*, sive v Decret., tit. XII, cap. XII. « Vestræ discretioni duximus respondendum, quòd cùm in dubiis semitam debeamus eligere tutiorem..... »

5. Eodem libro et titulo : *Significasti*, II, sive ejusd. tit., cap. XVIII. « In hoc dubio tanquam homicida debet haberi sacerdos; et si fortè homicida non sit, à sacerdotali officio abstinere debet, cùm in hoc casu cessare sit tutius, quàm temerè celebrare, pro eo quòd in altero nullum, in reliquo verò magnum periculum timeatur. »

6. Eod. tit., cap. *Petitio tua*, sive ejusdem tituli cap. XXIV. « Mandamus quatenùs si de interfectione cujusquam tua conscientia te remordet, à ministerio altaris abstineas reverenter, cùm sit consultius in hujusmodi dubio abstinere quàm temerè celebrare. »

7. Cap. *Illud : de Clericor. excom.* « Licèt autem in hoc non videatur omninò culpabilis extitisse; quia tamen in dubiis via est tutior eligenda, etsi de latâ in eum sententiâ dubitaret, debuerat tamen potiùs se abstinere quàm Sacramenta ecclesiastica pertractare. »

8. Clementina : *Exivi de paradiso : de Verb. signif.*, sive Clementin., lib. V, tit. XI, § *Item quia :* « Nos itaque, quia in sinceris horum conscientiis delectamur, attendentes quòd in his quæ animæ salutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda..... »

9. En graves remorsus; hoc est profectò magnâ gravique de causâ, propter verum animarum periculum. Est enim aliquando *credulitas levis et temeraria :* cap. *Inquisitioni : de Sent. excomm.* sive v Decretal. tit. XXXIX, cap. XLIV et cap. *Per tuas :* II *de Simon.* sive V Decretal., tit. III, cap. XXXV, quam facilè deponere possis. Hìc autem agnoscitur credulitas gravis, quæque adeo graves conscientiæ remorsus ex gravi animarum periculo pariat; quos nisi ratione viceris, non eris *securus, nec sinceræ conscientiæ,* ut vides in textu, n. 8.

10. Unde subdit eadem Clem., § *Demum :* « Nos volentes ipsos clarè ac securè procedere in omnibus factis suis..... » En *clarè* et *securè* inter se conjuncta, quod idem est ac tutius quærere, sibique metu salutis amittendæ omninò cavere, sublato omni dubio atque animæ periculo.

11. Ex hoc igitur constat, in dubio, nullâ præponderante ratione, unicam superesse viam quam ineas, nempè tutiorem ac securiorem.

RESPONSIONES.

12. Ad hoc autem respondent varia, sed vana et cavillatoria. Primùm, hanc regulam restringendam esse ad casus pro quibus adhibetur; sed hoc manifestè falsum, cùm Pontifices non hîc novam constituant regulam, sed universalem et anteà notam assumant, et adhibeant ad quoscumque obvios casus, ex ipso jure naturali ductam; et ad quemvis casum particularem seu juris seu facti facilè applicandam, ut patebit consideranti textus.

13. Ab hâc cavillatione depulsi, confugere coguntur ad illud, ut ea regula sit consilii non præcepti; sed est evidenter absurdum : nam hîc à Pontificibus requirebantur non consilia, sed ratio interpretandorum et exequendorum quorumvis præceptorum : tùm agitur de rebus ad negotium salutis et animæ periculum pertinentibus; non ergò de consilio tantùm : denique tota ratio judicandi pendet ex illo *Ecclesiastici :* « Qui amat periculum, in illo peribit [1], » quod non est consilii sed præcepti; alioqui ad consilium quoque pertineret illud Evangelicum : « Quòd si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum.....; » et illud : « Quam dabit homo commutationem pro animâ suâ [2]. »

14. Huc pertinet locus notabilis et notissimus sancti Augustini : « Graviter peccaret in rebus ad salutem animæ pertinentibus, vel eo solo quòd certis incerta præponeret [3]; » ac posteà : « Vera ergò falsis, aut incertis certa præpone [4]. » Quæ primùm sunt generalia, et ad omnem casum tùm juris tùm facti pertinent : deinde procul absunt à consilii ratione, cùm ad peccatum grave pertinere dicantur.

[1] *Eccli.*, III, 27. — [2] *Matth.*, V, 29, et XVI, 26. — [3] Aug., *de Bapt.. cont. Donat.*, lib. I, cap. III, n. 4. — [4] *Ibid.*, cap. V, n. 6.

15. Respondent denique non bene appellari incerta aut dubia, quæ utrinque probabilia judicantur. Sed perfectò illudunt lectoribus, cùm nolent agnoscere ubi dubium nullâ præponderante ratione vincitur, rem omninò manere suspensam et incertam. Quantumvis enim probabilia utrinque rationum momenta fingantur, verè pro dubio relinquitur, de quo nihil affirmare, nihil negare posse te fatearis. Neque hìc opus est disquisitione sollicitâ, sed statim terminis intellectis, nullo labore quod vero est animus intuetur; ex quo liquet has responsiones merè esse cavillatorias. Jam ergò pergimus ad secundam quæstiunculam, facilè et uno verbo resolvendam.

QUÆSTIUNCULA II.

Quæ regula data sit ad vincendum dubium ratione probabili.

16. Conclusio. Regula vincendi dubii ratione probabili, est ut sit probabilior.

Hæc clarè definita est in concilio œcumenico Viennensi, ubi duabus contrariis sententiis de informante gratiâ in Baptismo infusâ recensitis, subdit : « Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi quæ per Baptisma applicatur omnibus baptizatis, opinionem secundam (quæ dicit tam parvulis quàm adultis conferri in Baptismo informantem gratiam et virtutes) tanquàm probabiliorem, et dictis sanctorum ac doctorum modernorum theologiæ magìs consonam et concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendam [1]. » En regulam quâ vincitur dubium ratione probabili; sed eâ sanè lege, ut sit *probabilior*, *ac dictis sanctorum magìs consona :* alioqui si desit illud *magìs*, si illud *probabilius* , nonnisi temerè eligeretur dubio remanente, cùm nulla ratio præponderaret. Hâc lege agit Ecclesia, nec sibi relinquit liberum, ut sententiam sive opinionem minùs probabilem eligat, sed omninò probabiliorem eligendam ducit, eligendam decernit; tantaque vis inest probabilitati, sed majori tantùm, ut concilium œcumenicum hâc lege se agere omnibus

[1] Clem. unica, *de Summa Trinit. et fid. cath.*, sive Clem., lib. I, tit. unic. *Fidei Catholic.*

palam faciat. Qui ergò minori probabilitati dat locum, concilii œcumenici regulam apertissimam spernit.

17. Nec equidem video quid responderi possit. Si enim dixerint agi de speculativis, non de practicis, primùm quidem clarum est utriusque dubii resolvendi parem esse rationem : tùm etiam patet hoc quoque concilii œcumenici decretum pertinere ad aliquam praxim, nempè ad eligendam, atque adeò profitendam et prædicandam aliquam ex duabus sententiis, gravissimo animæ futuro discrimine, si ab eâ quam concilium eligendam duxerit, recedatur.

18. Hinc ergò emendandus error eorum qui dicunt, in æquilibrio rationum, intellectum determinari a voluntate pro libito. Audiendus enim Apostolus dicens : « Rationabile obsequium vestrum [1]. » Non ergò ad libitum eligimus sententias et judicia formamus, sed ex præscripto et normâ rationis; neque dicit concilium : « Nos autem hanc sententiam eligendam duximus ; sed, eligendam duximus ut probabiliorem magìsque consonam..... » Quare intelligit non ad libitum, sed ratione tantùm flecti intellectum.

19. Hinc quoque emendandi duo errores extremi : alter Joannis Synnichii, cujus hæc verba sunt : « Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam [2]. » Hoc enim est apertè sanctæ synodo repugnare, cùm illa eligat opinionem quæ sit tantùm probabilis, modò sit probabilior. Nec minùs ex eodem concilio condemnandi qui ad aliud extremum tendunt, nempè, ut omnis probabilis opinio, minùs licet probabilis, magìs probabili comparata, pari loco habeatur. Quæ sententia non minùs repugnat concilio, à quo non quæcumque probabilis, sed tantùm ea quæ probabilior videatur, eligitur.

20. Danda itaque est opera, ut uterque prohibeatur error, et is quo negatur vinci dubium præponderante probabiliori ratione, et is quo minùs probabilis æquo omnino jure cum magìs probabili gaudere videatur.

21. Eòdem pertinet hæc juris regula XLV : Inspicimus in obscuris quod est verisimilius, vel quod plerumque fieri consue-

[1] *Rom.*, XII, 1. — [2] Synn., lib. I, c. XXVII et LXXXVII, § 364, etc.

vit [1]. » Latente enim vero, necesse est quæratur saltem illud quod est vero simillimum. Quare et in contingentibus, quæratur oportet etiam illud quod fieri consuevit; hoc enim constat esse verisimilius.

22. Stent ergò hæ duæ regulæ : latente omni ex parte vero, quæratur tutius; id est, quod ab omni absit periculo : jam illucescente ac incipiente veritate, nec tamen plenè ortâ, quæretur probabilius ac verisimilius.

23. Neque enim latente vero, ac nullâ præponderante ratione, dicit regula *in dubiis*, æquo rationum verisimilium sive probabilium pondere : « Age ut vis, sequere utrumlibet; » sed : « Sequere *tutius;* » nec item : « Age ut vis, dicitur, prævalente aliquâ ratione; » sed : « Sequere probabilius ac verisimilius. » Sic judicium tuum, etsi probabile tantùm, erit tamen æquissimum, dubio superato, juxta œcumenici concilii Viennensis auctoritatem, per eam sententiam quæ et probabilior dictisque sanctorum magìs consona videatur.

24. Quam enim sententiam optimam ac probabilem esse judicaveris, secundùm eam agere jus est : quamvis etiam liceat à jure decedere, ac perfectiora amplecti si lubet.

25. Hæ autem regulæ quàm inter se connexæ sint, nemo non videt. Si enim nefas est, nullâ præponderante ratione declinare ab eo quod est tutius : quantò magìs veritatem meliùs affulgentem, ac pro lege stantem simul, et securitati et probabilitati postponere?

DISSERTATIUNCULA II.

DE OPINIONE MINUS PROBABILI AC SIMUL MINUS TUTA.

1. Duæ sunt in materiâ probabilitatis quæstiones principales . prima, quid sentiendum, quidve agendum in æqualitate rationum pro lege et contra legem; altera, quid sentiendum, quidve agendum præponderante ratione probabili. Hanc nunc speciatim pertractandam putamus. Observari sanè volumus, loqui nos, non de probabilitate ut in se considerari posset, sed de probabilitate

[1] In IV, *de Reg. jur.*, 45.

respectu ipsius operantis; ità ut sequi possit eam opinionem, quam ipse ut minùs probabilem et simul ut minùs tutam agnoscat.

Quærimus autem hîc, an et quâ censurâ affici eam oporteat?

2. Ac primò quidem constitit, adversari eam certissimæ regulæ in œcumenicâ Viennensi synodo confirmatæ, cui etiam antiquæ juris regulæ consentiant. Quod quia jam expeditum est, scriptiunculâ : *De dubio in negotio salutis*, hoc loco prætermittimus.

3. Nunc autem id primùm addimus : eam opinionem, quæ in salutis negotio pro minore etiam probabilitate pugnet, esse novam ac omnibus retro sæculis inauditam, postremo demum sæculo tradi cœpisse.

4. Id ut liquidò constet et extra omnem litem ponatur, utimur auctoritate gravissimâ reverendissimi Patris Thyrsi Gonzalez[1], quo nemo doctiùs et candidiùs hanc materiam illustravit; quem ego quoties testem appellavero, nonnisi honoris ac reverentiæ causâ nominatum velim.

5. Is ergò, ab ipsâ jam introductione præviâ, post allegatam « benignam sententiam de usu licito opinionis probabilis minùs tutæ in occursu probabilioris et tutioris, » hæc subdit : « Cœpit hæc opinio tradi ac typis vulgari, vergente ad finem sæculo proximè superiori[2] : » quibus verbis nihil clarius.

6. In processu verò operis hanc ubique novitatem inculcat : « Opinio ista Probabilistarum, quòd liceat sequi opinionem probabilem, relictâ probabiliore et tutiore, cognita non fuit in Ecclesiâ Dei usque ad sæculum decimum sextum[3]; » ac paulò post : « Ergò suavitas legis evangelicæ non dependet à Probabilistarum benignitate : alioqui nobis cum magno Guigone Carthusianorum quondam generali exclamare liceret : « O Apostolorum tempora infelicissima! ô viros illos ignorantiæ tenebris involutos, et omni miseratione dignissimos! qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei tam duras vias custodiebant, et hæc nostra compendia nesciebant. »

[1] Citatur hîc *Fundamentum Theologiæ moralis*, i. e., *de recto usu opinionum probabilium;* auct. P. Thyrso Gonzalez..... juxta exemplar Romæ, 1694, in-4°. — [2] *Introd. ad diss. de recto usu opin. probab.*, n. 1 et 2. — [3] Diss. III, cap. III, § 8, n. 93, p. 77.

7. Posteà rursùs de novâ Probabilistarum sententiâ loquens, inquit : « Omnes antiqui theologi ante sæculum præteritum doctrinam contrariam tradiderunt[1]. » Alibi, post allegatos Patres sanctosque doctores scholasticos, Thomam ac Bonaventuram, alios : « Reliquos scholasticos antiquos et auctores *Summarum*, ante annum 1577, nostram sententiam tradidisse[2]. » En opinioni novæ annum etiam suum natalem assignat, quo tempore scilicet, Bartholomæo Medinâ auctore, primùm in lucem emersit, ut notum est. Non ergò traditio hanc sententiam peperit : certo ac noto auctore, certo ac noto tempore, ut cæteræ exitiosæ novitates, hanc ortam esse constat.

8. Qualis autem exinde adversùs tam novam sententiam exurgat præscriptio, doctus auctor non tacet : « Quare, inquit, ex eo quòd nulla mentio hujus doctrinæ, de licito usu opinionis minùs tutæ in occursu tutioris et operanti ipsi probabilioris, apud Patres reperiatur, neque à sanctis Scholasticis qui à Patribus suam doctrinam acceperunt, neque à theologo ullo qui ante præteritum sæculum scripserit, sit tradita, conficitur manifestè illam esse novam, et in Ecclesiâ ignotam usque ad finem decimi sexti sæculi. Hinc autem elicitur illam esse falsam, quia incredibile est, Deum per tot sæcula occultasse omnibus antiquis theologis doctrinam veram, adeò proficuam ad facilitandam cœli viam; et permisisse, ut omnes prisci theologi qui hoc punctum attigerunt, per tot sæcula errassent[3]. » Hæc pius juxtà ac doctus auctor adversùs novam doctrinam, pro suo in veritatem studio et zelo, scribit et admonet.

9. Nec semel monuisse contentus, totus in eo est, ut more Patrum contrariam sententiam ex hâc præscriptione novitatis elidat. Namque allegato sancti Augustini loco, subdit : « Unde probabilismus non fuit cognitus à Patribus ut illum sequerentur, et ejus usum fidelibus commendarent, sed ut improbarent : modusque iste dirigendi conscientias apud multos ex Probabilistis : *Probabile est hoc : graves auctores affirmant esse licitum : ergò securè possumus hoc facere,* fuit incognitus Patribus. Quis autem

[1] Diss. XII, *Introd.*, § 1, n. 2, p. 345. — [2] Diss. XII, cap. 2, § 9, in ipso titulo, p. 390. — [3] *Ibid.*, § 1, n. 11, p. 366.

credat, quòd Deus occultaturus esset Ecclesiæ modum illum benignum dirigendi conscientias, si ille verus foret? quis sibi persuadeat, nulli antiquorum Patrum et sanctorum doctorum, quos Deus voluit esse Ecclesiæ sanctæ lumen, in mentem venturum fuisse hunc modum resolvendi dubia conscientiæ, si ille verus et securus foret? Quare silentium Patrum et antiquorum doctorum hâc in parte est omni tubâ vocalius, ad impugnandam probabilismi novitatem[1]. » Hæc vir sanctissimus, zelo, ut legenti patet, veritatis incensus.

10. Hæc verò eò firmiora sunt, quòd hîc agitur non de aliquâ peculiari novitate, sed de novitate in regulâ morum, aut quemadmodum doctus auctor loquitur, *in modo regendi conscientias;* quem modum à Christo ipso traditum Ecclesiæ, et ab eâ diligentissimè servatum oportuit; qui tamen, si Patribus, si sanctis omnibus, si denique apostolis, unde erat repetendus, ignotus est, meritò cum auctore post venerabilem Guigonem exclamandum esset : « O Apostolos tantarum rerum ignaros, qui nostra hæc compendia nesciebant[2]! »

11. Hujus autem novitatis error in eo est, quòd passim apud Probabilistas ex ipsâ doctorum auctoritate rei probabilitas inferatur, eò quòd verisimile non sit, viros graves rationibus destitutos sic vel sic existimasse; unde tota ratio investigandæ veritatis eò tandem reducitur, ut omissâ quæstione, quid verum quidve falsum sit, id unum quæratur, quid ille, quid iste, quid deinde homines senserint; quâ viâ nulla est promptior ad hominum mandata et traditiones, Christo prohibente, inducendas.

12. Unde doctus Gonzalez, nec unquàm sine honore appellandus, hæc infert : « Constat autem modum illum dirigendi conscientias per probabilitatem opinionum, nullâ habitâ ratione de earum veritate, non fuisse in usu Ecclesiæ per duodecim vel tredecim sæcula, quæ ante D. Thomam et theologos scholasticos præcesserunt. Nam sanctus Thomas, sanctus Bonaventura et alii scholastici constanter docuerunt necessarium esse, quòd operans sibi persuadeat illam (opinionem quam sequitur) esse veram, et

[1] Diss. XII, *introd.*, § 5, n. 15, p. 354. — [2] Sup., n. 6.

legi æternæ conformem[1]. » Nùnc autem quid verum, quid falsum sit, pro indifferenti habetur, et curiosè tantùm, non necessariò quæritur; cùm ex probabilismo id unum agatur, ut, quid is vel ille probabiliter dixerint, inquiri oporteat.

13. Hæc igitur illa est probabilismi suspecta et periculosa novitas, quam auctor egregius insectatur. Nec ipsi Probabilistæ suam originem, aut novitatem negant. Possumus commemorare omnium ordinum viros graves, qui probabilismi doctrinæ unum tantùm idque postremum sæculum attribuant, totique antiquitati unius postremi sæculi sententiam opponant.

14. Hinc autem illa vulgaris objectio facilè corruit : ignoscendum sententiæ quæ tot habeat defensores : verum, si ab antiquo, si longo et firmo usu : sin autem recentiùs assumptâ auctoritate, falsum : alioqui tot morum probra intacta relinquerentur, cùm eosdem fere habeant defensores quibus ipse probabilismus nititur.

15. Neque tantùm huic sententiæ prava novitas inest, sed etiam manifestus error, et evidens animarum periculum, cùm eam securitatem conscientiæ promittat quæ inanis ac falsa sit. « Quis enim, inquit Gonzalez, dedit hoc privilegium quatuor vel quinque auctoribus doctis et piis, ex iis qui faciunt opinionem probabilem, ut hoc ipso quòd illi probabiliter asseruerint aliquem contractum esse licitum, reddant illum licitum omnibus qui evidenter non cognoverint illos errasse, et affundant securitatem omnibus qui non fuerint assecuti omnimodam certitudinem de illorum deceptione[2]? » Quod quidem, inquit, nihil aliud esset, quàm æquiparare eos auctoribus canonicis qui omnimodâ infallibilitate gaudent.

16. Jam verò, quanto animæ suæ periculo errent illi qui operantur ex sententiâ quam ipsi quoque minùs probabilem judicent, idem auctor sic explicat : « Qui operatur secundùm opinionem minùs tutam, relictâ tutiore, quæ sibi ab auctoritate et ratione apparet absolutè et simpliciter verisimilior, nequit coram supremo judice hunc modum operandi defendere :..... quia nihil poterit respondere judici interroganti, cur secutus sit sententiam illam

[1] Diss. XIII, cap. II, § 1, n. 10, p. 366. — [2] Diss. III, cap. III, § 4, n. 61, p. 66.

sibi favorabilem, quandoquidem viderit oppositam esse absolutè et simpliciter verisimiliorem auctoritate et ratione[1].» Ergo, teste Gonzale, sententia minori probabilitati sibi notæ favens, periculosa est in salutis negotio, nec ipsi operanti ullam securitatem nisi fallacem præstat. Ergo eliminanda est, ut veræ securitati et animarum saluti consulatur.

17. Pergit idem auctor[2]: « Si enim respondeat (ille operans ex sententiâ sibi quoque visâ minùs probabili) : Domine, sectatus sum illam sententiam, quia duodecim auctores graves illam ut veram docuerunt, statim judex opponet : Serve nequam, hæc tibi responsio non proderit. Quid enim referebat ad securitatem tuæ conscientiæ, scire quod duodecim auctores contractum illum defendebant ut licitum, si simul sciebas viginti graviores illum defendere ut illicitum, et auctoritas illorum majoris apud te erat momenti? Cur minorem auctoritatem majori prætulisti? Nonne sciebas facilius esse quòd decipiantur duodecim quàm viginti doctores? »

18. Cùm ergo ex auctoritate doctorum sibi faventium nulla succurrat excusatio idonea adversùs Dei judicium, videamus quale ex ratione præsidium habeat. Sic enim urget auctor[3] : « Si autem respondeat : Domine, secutus sum opinionem illorum duodecim doctorum, quia nitebatur fundamento gravi et prudenti, utpote quo moti sunt tot viri sapientes et probi; statim Deus reponet : Serve nequam, ex ore tuo te judico. Nam illud fundamentum ideo fuit grave et prudens respectu illorum doctorum, quia ipsis apparuit verisimilius fundamento sententiæ contrariæ; tibi autem è contra fundamentum sententiæ contrariæ apparuit absolutè , et simpliciter ut sensibiliter verisimilius : cur ergo contempsisti sententiam, quæ in tuâ æstimatione nitebatur fundamento majori, ut sectareris sententiam, cujus fundamentum tibi apparuit minùs verisimile? Ergo non motus es ad sectandam sententiam tibi favorabilem à momentis rationis, nec à pondere auctoritatis; quandoquidem tu ipse agnoscebas majus auctoritatis et rationis pondus in sententiâ stante pro meo præcepto et lege. Ergo in operando, non meam legem et voluntatem, sed

[1] Diss. IV, cap. II, § 2, n. 14, p. 94. — [2] *Ibid.*, n. 15. — [3] *Ibid.*, n. 16.

carnem et sanguinem consuluisti. Nonne tibi evidens erat, ex illis duabus sententiis alteram esse falsam, et alteram duntaxat esse veram? Cur ergo habens urgentissima fundamenta ad tibi persuadendum veram esse sententiam stantem pro meâ lege, sectatus es sententiam tibi favorabilem, quam esse falsam illa fundamenta tibi urgentissimè suadebant, et pro cujus veritate minora tibi fundamenta apparebant comparativè ad fundamenta alterius? Quid ad hæc respondere poterit homo ille? Obmutescet planè, *omnisque iniquitas oppilabit os suum* ».

19. Luce ergò est clarius diligentissimè præcavendam eam opinionem, quæ minori probabilitati faveat: quippè quæ animas inducat in laqueum, securitate falsò ostensâ, non autem præstitâ, et inevitabilis damnationis judicio consecuto.

20. Cujus mali fons est, quòd cui sententia aliqua apparet probabilior, quandiu in eâ est, non potest de contrariâ favorabile ferre judicium. Neque enim fieri potest ut assentiatur ei quam minùs probaverit. Ergò alteram, vero licèt opinativo judicio, credit veram, sive veriorem, ità dictante conscientiâ, et tamen agit ultrò secundùm contrariam, licèt fieri posse sentiat, ut contra legem agat, saltem, ut aiunt, materialiter. Quod si contigerit, tùm verò, ait Gonzalez, « ille error non excusabit à peccato, quia reclamat conscientia, cui apparet verisimilius, illam operationem esse malam et prohibitam [1]. »

21. Quare graviter errant qui contra sententiam sibi probabiliorem agunt. « Si enim eo prætextu faciat contractum reipsâ prohibitum, hæc non est solùm transgressio materialis, per se loquendo, sed formalis..... Si autem non sit reipsâ prohibitus, nihilominùs peccat, saltem per se loquendo; quia voluntariè se exponit periculo violandi legem, exercens contractum, quando prudenter judicare potest esse prohibitum, et nequit judicare non esse prohibitum [2]. » Sic undique errores, peccata, præcipitia pro minore probilitate certanti.

22. Nec solvi potest hæc viri optimi atque doctissimi ratiocinatio. Sic enim urget operantem contra sententiam sibi probatiorem visam : « Non ex illorum sententiâ, sed ex tuâ judicandum

[1] Diss. IV, cap. II, § 10, n. 65, p. 121. — [2] Diss. XII, *introd.*, § 1, n. 5, p. 347.

te esse sciebas, dicente Apostolo : *Testimonium illis reddente conscientiâ ipsorum,* non *conscientiâ aliorum*[1] Quod magìs urget idem Apostolus dicens : *Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est; quia non ex fide : omne autem quod non est ex fide, peccatum est.* Tu autem discrevisti, et fecisti quod credebas esse peccatum (judicio scilicet illo secundùm probabiliorem quam putabas sententiam lato) : justè ergò damnaberis, quia non fecisti ex fide tuâ[2]. »

23. Est enim profectò illa lux probatior, et verisimilior menti tuæ affulgens; est, inquam, simul et veritatis ipsius, et conscientiæ tuæ testis, primæque et æternæ legis igniculus, à quo recedere nihil aliud melius intuentem, certum piaculum est.

24. Jam ergò, opinionis minori probabilitati faventis error hâc notâ inuri debet; quòd novus, quòd inauditus, quòd animæ saluti periculosus, ac noxius et conscientiæ lumen extinguens.

25. Huc accedit alia nota; quòd ille fons sit corruptelarum omnium, quæ in moralem theologiam invectæ sunt. Fac enim, cogites tot opiniones noxias; has simul cum minoris probabilitatis auctoritate, atque ex illâ natas, magistra experientia docebit; nec fieri potuit quin à veritate deflecterent, qui non verum falsumque, sed hominum de vero falsoque varia opinantium arbitria quærebant.

26. Hæ sunt igitur justæ, nec minùs necessariæ censuræ, nisi velimus falsâ securitate simplices animas mergi in interitum.

27. At enim Roma tacet : sanè; sed ultrò admonuit, ne suum silentium approbationi verti sineremus[3]. Absit interim ut vetet quominùs episcopi suo fungantur officio. Vidit æquo animo tot graves Gallicanorum episcoporum censuras contra probabilismum validè et expressè insurgentes. Vidit Senonensem, vidit Bituricensem, vidit Parisiensem, vidit Venciensem Romæ quoque lectam et excusam in Fagnani doctissimi atque optimi viri opere : vidit recentissimè Rotomagensem doctissimam ac fortissimam[4]. Quas quis reprehendit ? quis bonus non laudavit ?

[1] *Rom.*, XIV, 23. — [2] Diss. x, § 2, n. 16, p. 141. — [3] *Propos. XXVII,* inter damnat. ab Alex. VII, 24 sept. 1665.— [4] *De opin. prob.*, n. 287, 288; édit. Brux., 1667, p. 245.

Vidit summos viros, Lauream, Daguirreum, alios cardinales adversùs probabilismum præeuntes : vidit Pallavicinum à pristinâ quam imbuerat sententiâ publicè recedentem ; quod idem fecerat Daguirreus, editis doctissimis retractationibus in eruditissimâ *Collectione Conciliorum Hispaniæ* [1]. His addo antiquiorem Bellarminum in egregio opere, cui titulus : *Admonitio ad episcopum Teanensem* [2], quo omnes episcopos, sub nepotis sui nomine, de probabilismo vitando gravissimè commonitos voluit. Hos Roma suspexit. Nonnumquàm et ipsa se præveniri amat, atque ecclesiarum confirmare judicia. Sed hæc hactenùs.

DISSERTATIUNCULA III

DE CONSCIENTIA.

Ex cap. Inquisitioni tuæ *de Sent. excomm., lib. Decretal., tit.* XXXIX, *cap.* XLIV.

Hoc decretum Innocentii III, consultissimi Pontificis, unum esse in toto jure longè accuratissimum ac lucidissimum theologi et jurisconsulti omnes facilè confitentur. Hoc autem definiri quæstionem nostram pro sententiâ ipsi operanti tutiore simul ac probabiliore visâ demonstrare aggredimur, hoc præsupposito :

Conscientiam suî certam esse oportere, ac prosilientem ad actus quos malos esse sentit, procul dubio esse malam, theologi omnes uno ore decernunt : attestante Paulo : « Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, » certò utique bonâ, « et fide non fictâ [3]. »

Quòd verò sit mala prosiliens ad actus quos ipsa non quidem certò, sed tamen probabiliùs malos esse credat, sic demonstramus.

Contingit conscientiam prohiberi ab agendo, *vel ex eo quòd sciat pro certo se* malè agere, vel ex eo quòd *non sciat pro certo, sed credat.* Primo casu, quo *pro certo sciat* se malè agere, prohibetur ab actu ut apertè illicito, puta à reddendo debito conju-

[1] Refert. Thyrs. Gonz., *De rect. usu opin prob.*, dissert. XIII. cap. II, § 11 et 13, n. 76, 92, p. 393, 405. — [2] Apud. eumd. Gonz., *ibid.*, n. 90, p. 402. — [3] I *Timoth.*, I, 5.

gali, de quo hîc agebatur, propter impedimentum alteri conjugum pro vero et certo notum. Hæc igitur Innocentii III prima est distinctio, nihil habens difficultatis.

Secunda verò talis est : « In secundo casu, quo quis non sciat sed credat (subesse impedimentum), iterùm distinguendum est, utrùm habeat hanc conscientiam ex credulitate levi et temerariâ, an probabili et discretâ, licet non evidenti et manifestâ : » quo ultimo casu, credulitatis scilicet probabilis et discretæ, decernit Pontifex, stante illâ credulitate, non posse ab itâ credente prosiliri in actum, « ne in alterutro, vel contra legem conjugii, vel contra judicium conscientiæ committat offensam. » Ergò quominùs agas prohibet, non modò *credulitas evidens et manifesta*, verùm etiam *probabilis et discreta :* quibus verbis rem pro nobis definitam putamus, et sic ostendimus.

Primùm enim, ipse casus quem tractat Pontifex, est is ipse de quo quærimus. Supponit enim prævalere in operantis animo illam *credulitatem*, sive opinionem *probabilem et discretam*. Non autem prævaleret, nisi ex prævalente quoque ratione probabili, ac per hoc probabiliore visâ. Ergò is ipse casus est de quo quærimus : hoc primùm.

Secundò autem, liquet pro nobis definitum esse perspicuis verbis. Est enim definitum prævalente ratione probabiliori visâ, et ex eâ faciente in animo operantis probabiliorem sententiam sive credulitatem, *licet non evidentem atque manifestam*, ipsum quoque operantem impediri ab agendo, nec nisi læsâ conscientiâ prosilire posse in actum : ergò ligat conscientiam illa opinio sive credulitas, sive sententia *discreta et probabilis*, licet *non evidens*, atque actum prohibet : quod erat demonstrandum.

Confirmatur : ipsa credulitas *levis et temeraria* ligat conscientiam ac prohibet actum : ergò à fortiori *probabilis et discreta* credulitas. Major perspicua est ex illis decreti verbis, « et quidem ad sui Pastoris consilium conscientia levis et temerariæ credulitatis explosa, licitè potest non solùm reddere, sed exigere debitum. » Ergò etsi in actum prosiliri potest, non tamen stante illâ, quamvis *temeraria et levi*, *sed priùs explosâ.*

Ampliùs confirmatur ex cap. *Per tuas*, II, *de Simon.*, lib. V

Decret., tit., III, cap. 35, ubi idem Innocentius sic decernit: « Nos igitur respondemus, ut idem in ordine sic suscepto securè ministret; sed contra conscientiam ulteriùs non ascendat, ne ædificet ad gehennam; licet ex eo quòd conscientiam nimis habuerit scrupulosam in difficultatem hujusmodi sit collapsus, quam utique non evadet, nisi deponat errorem. » Ergò prohibet actum error etiam nimis et improvidè scrupulosus, deponendusque est ne *ædifices ad gehennam :* quantò magìs sententiâ gravi et probabili atque discretâ insidente, et in animo operantis prævalente ratione, ut dictum est?

Quid autem sit ædificare ad gehennam, idem Innocentius III claris verbis docet, cap. *Litteras, de Restit. spol.*, lib. II, tit. XIII, cap. 13: « Omne, inquit, quod non est ex fide, peccatum est: et quidquid fit contra conscientiam, ædificat ad gehennam. » Ergò ædificare ad gehennam nihil est aliud quàm facere contra conscientiam; facere autem contra conscientiam est profectò illud ipsum de quo dicit Apostolus: « Quia non ex fide: Omne autem quod non est ex fide, peccatum est [1]. »

Jam ergò si quæ vidimus capita Decretalium mente repetamus, profectò constabit secundùm Apostolum peccare *contra fidem*, id est, contra conscientiam, non tantùm eum qui agit contra *credulitatem evidentem et manifestam, sed etiam eum qui agit contra credulitatem probabilem et discretam*, licèt *non evidentem*; imò etiam eum qui agit contra conscientiam errantem, eo quòd nimis scrupulosa sit, et scrupulo etiam levi persuaderi se sinat: denique peccare eum qui agit contra ac persuasum est illi, sive ex gravi sive ex levi ratione, nisi priùs eam quamcumque rationem seu persuasionem, sive ratione sive auctoritate prævalente, deponat.

Hæc Patrum simplicitas, hæc apostolici dicti intelligentia er pro regulâ morum. Nunc autem alia invenerunt, nempè hæc In probabilibus, etiam illis ubi de salute agitur, licere creder et judicare quidquid libet: Ad nutum voluntatis, non ad rationem etiam prævalentem flecti judicia: aliam esse opinandi ac judicandi, aliam agendi regulam; hoc est, opinari et judicare te

[1] *Rom*, XIV 23.

secundùm id quod apparet tibi verisimilius sive probabilius, agere verò secundùm id quod apparet tibi minùs probabile; quorum omnium nullum in Scripturis, nullum in Patribus, nullum in jure vestigium reperias.

Neque unquàm ullus Pontifex dubia salutis et conscientiæ sic resolvit, ut liceret agere ad libitum, etiamsi aliqua melior agendi ratio appareret; sed responderunt semper ex eâ ratione quæ ipsis videretur probabilior, verior, melior, subtilior, certior, tutior, ut passim occurrit in eorum responsis. Alia omnis agendi ratio novellum inventum est, non modò contra jura, verùm etiam contra ipsum spiritum juris, contra ipsam æqui bonique rationem.

Neque docebantur homines ut agerent contra ac ipsis persuasum esset etiam ex probabili ac discretâ ratione; hoc enim est, ut ait Tertullianus [1], *suam quoque conscientiam ludere;* sed simpliciter admittebant apostolicum illud : *Omne quod non est ex fide*, ex conscientiâ, ex persuasione, *peccatum est*, ut vel ex iis capitibus satis superque constat.

DISSERTATIUNCULA IV.

DE PRUDENTIA.

Ex reverendissimo Patre Thyrso Gonzalez, Tractatu de recto usu opinionum probabilium, *Diss.* III, *cap.* III, § 7, *edit.* 1694, *p.* 74

Ulterius ostenditur, nullam aliam prudentiam reperiri posse in sectandâ sententiâ minùs tutâ, quando opposita apparet operanti manifestè verisimilior, nisi *prudentiam carnis, quæ inimica est Deo.*

85. Quia adversarii nostri sæpè repetunt electionem sententiæ minùs probabilis, prætermissâ probabiliore et tutiore, esse quidem minùs prudentem, cæteroquin absolutè prudentem esse; nunc ostendendum nobis est, nullam hîc prudentiam intervenire posse præter prudentiam carnis, quæ teste Apostolo, *Rom.*, VIII, *mors est, et inimica est Deo :* id autem probabimus discurrendo per varia prudentiæ genera.

[1] *Ad Nation.*, lib. I.

86. In primis si Aristotelem consulamus, eumque interrogemus quid sit prudentia, respondebit, VI *Ethic.*, cap. V : « Esse habitum agendi verâ cum ratione, circa ea quæ sunt bona homini, atque mala. » Quasi diceret, prudentiam esse habitum, qui dictat cum verâ ratione, quid homini bonum sit, ut illud prosequatur, quidque malum, ut illud fugiat, ut exponit D. Vasquez, tom. II, disp. LXV, cap. I. Quomodo autem, quæso, potest prudentia verâ cum ratione dictare homini cognoscenti sententiam tutiorem esse manifestè verisimiliorem, quòd sit bonum et conforme appetitui recto virtutis, prætermissâ hâc sententiâ, eligere oppositam minùs tutam, quæ apparet manifestè minùs verisimilis? Certè hoc dictare non potest nisi prudentia carnis, quæ magìs æstimat bonum temporale quàm Dei amicitiam.

87. Deinde si ab Angelico Præceptore quæramus quodnam sit prudentiæ munus, respondebit II-II, q. XLIX, art. 7 : « Ad prudentiam præcipuè pertinet rectè ordinare aliquem in finem, quod quidem rectè non fit, inquit, nisi, et finis bonus sit, et id, quod ordinatur ad finem, sit etiam bonum, et conveniens fini. » Itaque prudentia supponit appetitum rectum finis, id est intentionem finis honesti; ejusque munus est ordinare media convenientia ad illius finis consecutionem. Et ideò Aristoteles, *Ethic.*, cap. II, dixit : *Quod bonitas intellectûs practici* (id est veritas, cùm finis intellectûs sit veritas) *est verum conforme appetitui recto.* Ut autem exponit hunc locum Angelicus Doctor I-II, q. LVIII, art. 3, ad. 2, Philosophus ibi loquitur de intellectu practico secundùm quod est consiliativus, et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In iis autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti.

88. Inquiro igitur, ex quâ intentione oriri valeat electio opinionis minùs tutæ in occursu tutioris evidenter probabilioris? et quem finem intendat, qui opinionem minùs probabilem præfert opinioni evidenter probabiliori, cum manifesto periculo violandi legem Dei? Certè electio hæc ex charitate, quæ est primum mobile omnium virtutum, oriri non potest; nec item ex intentione alterius peculiaris virtutis; cum non possit esse conforme appe-

titui recto, seu intentioni honestæ alicujus virtutis, se voluntariè exponere periculo imminenti transgrediendi legem Dei sicut quòd medicus ex duabus medicinis eligat illam, de quâ cognoscit verisimilius multò esse quòd sit nocumentum allatura, quàm quòd sit profutura, potiùs quàm oppositam magnâ cum verisimilitudine profuturam, nequit oriri ex appetitu recto, seu intentione sanandi infirmum, sed ex alio fine peculiari, respectu cujus bona infirmi valetudo parvipenditur, imò contemnitur.

89. Quòd si ab eligente opinionem minùs tutam, quando est evidenter illi minùs probabilis, inquiramus quem finem intendat, dum ita elegit; certè respondere non poterit se eligere illam opinionem, quia intendit suam æternam salutem, vel quia intendit alium immediatiorem finem alicujus virtutis; nemo enim ex intentione alicujus finis, eligit id de quo cognoscit verisimilius multò esse, quòd sit impediturum quàm quòd sit inducturum vel promoturum finis consecutionem.

90. Necesse est ergò ut respondeat, se quidem eligere opinionem minùs tutam, licet videat esse multò minùs probabilem oppositâ, quia id est conforme appetitui, seu desiderio alicujus boni temporalis, quod acquirere intendit, sive illa acquisitio sit prohibita sive non. Dùm enim eligit opinionem minùs tutam habens majus fundamentum ad judicandum esse falsam, quàm ad judicandum esse veram, virtualiter dicit : « Sive hæc opinio affirmans talem contractum esse licitum sit vera, sive sit falsa; vel potiùs, quamvis hæc opinio sit falsa ; seu quamvis contractus sit illicitus, nihilominùs volo illum celebrare. » Hoc autem est magìs æstimare lucrum temporale, quàm Dei amicitiam et animæ salutem : *Quæ est sapientia carnis, quæ est inimica Deo.*

91. Nam qui habens majora fundamenta ad judicandum contractum esse illicitum quàm ad judicandum oppositum, illum nihilominùs celebrat, ità operatur, ut si inter operandum rogetur, an sciat dari legem prohibentem illum contractum, vel an sciat non dari, si verè respondeat, necessariò respondere debet, se existimare dari ejusmodi legem, vel saltem se dubitare an detur, et sibi verisimilius videri quod detur. Ergò homo ille operatur judicans dari legem prohibitivam contractûs, vel saltem dubi-

tans cum vehementi fundamento, an detur. Atqui sub hoc dubio, vel judicio celebrat contractum, de quo dubitat an sit illicitus : ergò magis amat lucrum proventurum ex contractu, quàm propriam salutem, ut dicit D. Thomas, *Quodlib.* VIII, art. 13, de eo qui dubitans, an sit licitum habere simul multas præbendas, illas eligit habere. Asserit enim Angelicus Doctor quòd iste periculo se exponit, utpote magìs amans beneficium temporale quàm propriam salutem. Ergò dilectio opinionis minùs tutæ in occursu tutioris quæ operanti appareat manifestè magìs verisimilis, est prudentia carnis, de quâ dicit Apostolus, *Rom.*, VIII : *Prudentia carnis mors est.*

FINIS DISSERTATIUNCULARUM ADVERSUS PROBABILITATEM.

TRAITÉ
DE L'USURE [a]

De tout ce qui a été dit en faveur de l'usure, je ne connois rien de meilleur ni de plus judicieux que ce qu'en a écrit Grotius, sur saint *Luc*, VI, 35.

Pour examiner s'il a raison, posons les propositions suivantes.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Dans l'ancienne loi l'usure ètoit défendue de frère à frère, c'est-à-dire d'Israélite à Israélite; et cette usure étoit tout profit qu'on stipuloit ou qu'on exigeoit au delà du prêt.

Cette proposition a deux parties : l'une fait voir l'usure interdite, l'autre détermine ce que c'est qu'usure : l'une et l'autre se prouvent par les mêmes passages.

« Si vous prêtez de l'argent à mon pauvre peuple qui demeure au milieu de vous, vous ne lui serez point un créancier rigoureux, et ne l'opprimerez point par des usures. » *Exod.*, XV, 25.

« Si votre frère est appauvri et ne peut travailler, ne prenez point d'usure de lui, ni plus que vous lui avez donné. Craignez le Seigneur, afin que votre frère puisse demeurer avec vous : ne lui donnez point votre argent à usure, n'exigez point de surplus pour les grains que vous lui avez prêtés. Je suis le Seigneur qui vous ai tirés de la terre d'Egypte, » etc, *Lev.*, XXV, 35, 36, 37, 38.

« Vous ne prêterez point à usure à votre frère, ni votre argent,

(*a*) Comme les *Dissertations sur le probabilisme*, le *Traité de l'Usure* a été composé pendant l'assemblée de 1682, et publié pour la première fois dans les *Œuvres posthumes* en 1753.

A l'égard de l'usure, nous le remarquons dès le commencement, le saint Siége a décidé que l'on peut recevoir l'intérêt légal, jusqu'à décision contraire.

ni votre grain, ni quoi que ce soit, mais seulement à l'étranger. Mais pour votre frère, vous lui prêterez sans usure ce dont il aura besoin, afin que le Seigneur bénisse votre travail dans la terre où vous allez entrer. » *Deut.*, XXIII, 19, 20.

Ces trois lois s'expliquent l'une l'autre. Par la première, Dieu semble défendre en général toute oppression par usure. Dans la seconde, il détermine plus particulièrement ce qu'il appelle *oppression*. Mais comme ces deux lois semblent ne parler que des pauvres, la troisième étend généralement la défense à tous les Israélites qu'elle appelle *frères*, et elle interprète que le mot de *pauvre* comprend tout homme qui a besoin, et qui est réduit à l'emprunt.

L'usure est donc défendue, non-seulement à l'égard de ceux qu'on appelle proprement pauvres, mais en général à l'égard de tout Israélite; et cela paroît par l'opposition que fait la loi du frère avec l'étranger. Car ne permettant l'usure qu'à l'égard de l'étranger, il paroît que la défense s'étend à tout ce qui n'est pas tel, c'est-à-dire à tous les Israélites.

Il faudra voir dans la suite si ce différent traitement du frère et de l'étranger n'est pas de ces choses que Dieu a accordées et souffertes à l'ancien peuple à cause de la dureté des cœurs, comme le divorce. *Matth.*, XIX, 8; *Marc.*, X, 5.

Le prophète Ezéchiel met parmi les œuvres commandées, de ne prêter point à usure et de ne prendre point de surplus (XVIII, 9) et parmi les œuvres réprouvées et détestées, de donner à usure et de prendre du surplus. *Ibid.*, XIII, 17.

Le même prophète compte ce crime parmi ceux qui attirent la vengeance de Dieu : « Vous avez reçu, dit-il, des usures et du surplus; vous avez été avare, et l'avarice vous a fait opprimer votre prochain, et vous m'avez oublié, dit le Seigneur. » XXI, 12.

Il faut voir aussi ce qui est écrit, *Psal.*, XIV, 5; *Psal.*, LIV, 12; *Psal.*, LXXI, 14.

Par là s'établit aussi en quoi consiste l'usure, puisque la loi détermine clairement que c'est le surplus, ce qui se donne au-dessus du prêt, ce qui excède ce qui est donné; et selon notre langage, ce qui est au-dessus du principal.

A traduire de mot a mot selon l'hébreu, il faut appeler ce surplus *accroissement, multiplication ;* et c'est ce que la loi appelle *usure,* c'est-à-dire tout ce qui fait que ce qu'on rend excède ce qu'on a reçu.

Les Juifs l'ont entendu ainsi.

Josèphe, *Antiq.,* liv. IV, à l'endroit où il explique le détail de la loi, propose en ces termes celle du *Deutéronome,* XXIII, 19 : « Qu'aucun Hébreu ne prête à usure aux Hébreux, ni son manger ni son boire. Car il n'est pas juste de se faire un revenu du malheur de son concitoyen; mais de l'aider dans ses besoins, en croyant que c'est un assez grand gain d'avoir pour profit sa reconnoissance et la récompense que Dieu donne aux hommes bienfaisans. » C. IV, p. 127 de l'édition de Crespin, à Genève, 1634.

Il ne permet de gagner en prêtant, que l'amitié de son frère reconnoissant et la récompense que Dieu donne.

Philon parle dans le même sens.

« Moïse, dit-il, défend qu'un frère prête à usure à son frère, appelant frère, non celui qui est né des mêmes parens, mais en général son concitoyen, son compatriote, ne jugeant pas juste qu'on tire du profit de l'argent, comme on en tire des animaux qui font des petits. Il ne veut pas pour cela qu'on soit lent à bien faire; mais qu'on ait les mains et le cœur ouvert, en songeant que la reconnoissance de celui qu'on oblige est une espèce d'usure, qui nous reviendra lorsque ses affaires seront en meilleur état. Que si l'on ne veut pas donner, qu'on prête du moins volontiers, sans recevoir davantage que son principal. Car les pauvres par ce moyen ne seront point accablés, comme ils le seroient étant contraints de rendre plus qu'ils n'ont reçu, et les créanciers ne souffriront aucune perte, se réservant ce qu'il y a de plus excellent, la bonté, la magnificence, la bonne réputation, car tous les trésors du roi de Perse ne peuvent pas égaler une seule vertu. » Phil., *de Charitate,* p. 701.

Il paroît donc que les Juifs ont entendu que leur loi ne leur permettoit de profiter de leurs prêts à l'égard de leurs frères, qu'en méritant leur reconnoissance, et qu'ils ont tenu injuste tout autre profit, tout, en un mot ce qui excédoit le principal.

IIe PROPOSITION.

L'esprit de la loi est de défendre l'usure comme ayant en elle-même quelque chose d'inique.

Il n'y a qu'à considérer avec quelles choses elle est rangée dans les *Psaumes* et dans *Ezéchiel.*

« Qui est celui, ô Seigneur, qui sera reçu dans vos tabernacles? Celui qui est sans tache et qui fait les œuvres de justice, qui dit la vérité, qui n'est point trompeur, qui ne fait point de mal à son prochain, qui ne blesse point sa réputation, qui rejette les malins et les abat, qui jure et ne trompe pas, qui ne donne point son argent à usure, et ne prend point de présens pour opprimer l'innocent. » *Psal.,* XIV.

Voilà les choses auxquelles est jointe l'usure, toutes défendues par le Décalogue, toutes portant en elles-mêmes une manifeste iniquité.

Le *Psaume* LIV décrit une ville injuste, et il dit qu'on y trouve la division, l'iniquité et la sédition, que l'usure et la tromperie se trouvent dans toutes ses places. *Psal.,* LIV, 10, 11, 12.

Parmi les grandeurs du règne de Salomon, ou plutôt du règne de Jésus-Christ même, David compte qu'il délivreroit le pauvre d'oppression, et qu'il le rachèteroit de l'usure et de l'iniquité. *Psal.,* LXXI, 12, 13, 14.

Qu'on voie tous les péchés dont Ezéchiel fait le dénombrement au chapitre XVIII, et parmi lesquels il range l'usure, on verra qu'il parle de choses mauvaises par elles-mêmes; non de celles qui sont mauvaises parce qu'elles sont défendues, mais qui sont défendues comme ayant naturellement du mal en elles-mêmes.

« L'homme juste, dit-il, est celui qui ne prête point à usure, et ne prend point de surplus, qui retire sa main de l'iniquité, et qui rend un jugement droit entre l'homme et l'homme; » et l'homme injuste est celui « qui afflige le pauvre, qui fait des rapines, qui lève ses yeux aux idoles et fait des abominations, qui donne à usure et prend du surplus. Vivra-t-il? Il ne vivra pas, puisqu'il a

fait toutes ces choses détestables, il mourra de mort, son sang sera sur lui. » *Ezech.*, XVIII, 8, 12, 13.

Il parle de même au chap. XXII : « Tu as pris des présens pour répandre le sang, tu as prêté à usure, et tu as pris du surplus : tu as opprimé ton prochain par ton avarice, et tu m'as oublié, dit le Seigneur, » etc., 12, 13.

Il ne faut pas s'étonner qu'il mette le meurtre et la violence avec l'usure, comme Caton qui disoit : *Quid usuram facere? quid hominem occidere?*

Et qui regardera de près la parole même de la loi, verra que l'usure y est défendue comme inique par elle-même. Car les trois rapportées, à proprement parler, n'en faisant qu'une et s'interterprétant l'une l'autre, il paroît que l'oppression condamnée dans l'*Exode* est l'usure, plus clairement expliquée dans le *Lévitique* et dans le *Deutéronome*. Et la loi même marque en un mot, selon le style des lois, l'iniquité de l'usure, en disant qu'elle exige plus qu'elle ne donne.

C'est sur cela que les prophètes ont rangé l'usure parmi les choses mauvaises par elles-mêmes, et tel est l'esprit de la loi.

Les Juifs l'ont pris ainsi; et nous avons vu les passages de Josèphe et de Philon, qui condamnent l'usure, c'est-à-dire l'exaction de tout ce qui excède le principal, comme injuste et inhumain.

L'usure est donc une chose mauvaise par elle-même, selon l'esprit de la loi; et si la loi la permet à l'égard des étrangers, c'est une de ces permissions, ou plutôt de ces tolérances accordées à la dureté des cœurs.

Philon même l'entend ainsi. « Il est bon, dit-il, que tous ceux qui prêtent le fassent gratuitement à l'égard de tous les débiteurs. Mais parce que tout le monde n'a pas cette grandeur de courage, et qu'il y en a qui sont captifs des richesses, ou qui sont fort pauvres, le législateur a trouvé bon qu'ils donnassent ce qui ne les fâcheroit pas. C'est pourquoi il ne leur est pas permis de faire avec leurs concitoyens, ce profit qu'il leur a permis avec les étrangers. Il appelle les premiers *frères*, afin qu'on n'ait point de peine à leur faire part de ses biens comme à des cohéritiers. Pour les autres, il les appelle *étrangers*, nom qui marque qu'il n'y a

point de société avec eux, si ce n'est qu'il prenne ce nom d'*étranger* pour signifier ceux qui ne sont point capables de ces vertus excellentes (comme les Gentils), et par là ne méritent pas d'être admis dans l'étroite union avec son peuple. Car le gouvernement de ce peuple est plein de vertu par ses lois, qui ne permettent pas de reconnoître d'autre bien que ce qui est honnête. Or le profit de l'usure de soi est blâmable. Car celui qui emprunte n'est pas celui qui est dans l'abondance; mais celui qui est dans le besoin, et qui devient encore plus pauvre, ajoutant des usures au principal. Il se laisse prendre dans l'hameçon, comme les animaux niais, et le riche l'incommode sous prétexte de le secourir. » Il continue à montrer que l'usurier est trompeur, inhumain et odieux. Il croit donc que l'usure est de soi blâmable et inique, permise seulement à ceux qui ne peuvent se mettre au-dessus de l'avarice, ou qui étant fort pauvres, sont contraints de chercher toute sorte de profits. Les choses permises ainsi, sont celles que Jésus-Christ appelle *permises à cause de la dureté des cœurs,* incapables d'entendre la véritable vertu. Et ce que dit Philon, qu'il n'y a point de société avec l'étranger, est encore une suite de cette dureté des cœurs. Car les Juifs ne comprenoient pas la société, ou plutôt la fraternité du genre humain, et regardoient tous les étrangers comme immondes et dignes de haine. Il falloit même nourrir en eux cette aversion, afin de les éloigner des idolâtries des étrangers et de leurs coutumes dépravées, auxquelles ils se portoient si facilement. Il semble donc qu'on peut dire que cette permission de l'usure est accordée à la dureté des Juifs, incapables de certains devoirs éminens de la vertu, et qu'il falloit séparer du commerce des Gentils, dont ils prenoient si facilement les mœurs corrompues.

IIe PROPOSITION.

Les chrétiens ont toujours cru que cette loi contre l'usure étoit obligatoire sous la loi évangélique.

Cette proposition se prouve premièrement par les passages des Pères, et secondement par les canons.

Dans le passage de Tertullien, livre IV, *contre Marcion*, chapitre XXIV, XXV, trois choses paroissent: L'une que l'usure est tout ce qui excède le prêt. Car en expliquant ces mots d'Ezéchiel: *Quod abundaverit non sumet*, il explique : *Fœnoris scilicet redundantiam, quod est usura*, où il prend manifestement *fœnus* pour le prêt, comme la suite le montre. L'autre, que la défense de l'usure donnée dans la loi mosaïque, n'étoit que pour préparer à donner encore plus libéralement dans l'Evangile : *Quò facilius assue faceret hominem ipsi quoque fœnori perdendo, cujus fructum didicisset amittere.* La troisième, que c'étoit ainsi que la loi préparoit les esprits à la perfection évangélique: *Hanc didicimus operam legis fuisse procurantis Evangelio, quorumdam tunc fidem paulatim ad perfectum disciplinæ christianæ nitorem primis quibusque præceptis balbutientis adhùc benignitatis informabat.*

De là il paroît qu'il a regardé le précepte au sujet de l'usure, non comme particulier au peuple juif, ou comme aboli par l'Evangile, mais comme ajouté à un précepte plus excellent, auquel il préparoit les voies; ce qui montre, non qu'il soit aboli, mais qu'il demeure l'un des moindres devoirs de la piété chrétienne.

Saint Cyprien, dans le livre des *Témoignages*, où il prouve par l'Ecriture tous les devoirs du chrétien, montre qu'on ne doit point prêter à usure. Et pour faire voir qu'il entend que la loi ancienne est obligatoire parmi les chrétiens, il n'allègue pour prouver sa doctrine sur ce point que le passage du *Psaume* XIV, celui d'*Ezéchiel* et celui du *Deutéronome*, auquel pourtant il n'ajoute pas ce qui regarde l'étranger, Lib. III, *Test.*, n° 48.

Dans la Préface de ce livre III, il dit qu'il va proposer les préceptes divins qui forment la discipline chrétienne.

Apollonius, qui vivoit du temps de Tertullien, compte l'usure parmi les choses dont il se sert pour disputer la qualité de prophète à Montanus et à Priscilla : « Est-ce, dit-il, le procédé d'une prophétesse de se parfumer les cheveux, de se farder le visage, de vouloir être aimée, de jouer aux dez et à d'autres jeux de hasard, et de prêter son argent à usure? » *Euseb.*, lib. III.

Il condamne l'usure en termes généraux, aussi bien que les jeux de hasard et les parures immodestes et affectées.

Clément Alexandrin parle de l'usure et de la loi de Moïse qui la défend, ne jugeant pas juste, dit-il, de tirer usure de ses biens. Il montre ensuite que la seule usure qui n'est pas injuste, est celle qu'on tire de Dieu. De ce passage suivent deux choses : la première, qu'il croit que cette loi de Moïse est en vigueur parmi les chrétiens : la seconde, que l'usure y est prohibée comme injuste. Clem. Alex. *Strom.*

Lactance cité par Grotius, parle très-précisément de cette matière : « Pecuniæ, si quam crediderit, non accipiat usuram, ut et beneficium sit incolume quo succurrat necessitati, et abstineat se prorsùs alieno. In hoc enim officii genere debet suo esse contentus, quem oporteat aliàs ne proprio quidem parcere, ut bonum faciat. Plus autem accipere quàm dederit, injustum est. »

Il dit tout en peu de mots. Il détermine que l'usure est tout ce qui excède ce qu'on a donné : il fait voir en quoi consiste l'injustice de l'usure : il montre que le chrétien, qui doit être préparé à donner du sien, ne doit point avoir de peine à n'exiger rien au delà. Il parle généralement et ne laisse aucun moyen d'échapper, pour peu qu'on considere ses paroles.

Saint Basile traite amplement de l'usure sur ce verset du *Psaume* XIV : *Qui pecuniam suam*, etc., et il confirme tout ce qu'il dit par le passage d'Ezéchiel et par celui de la loi. Il se sert aussi du passage du *Psaume* LIV. Il paroît par son discours : premièrement, qu'il croit ces défenses de l'ancienne loi obligatoires dans la nouvelle : secondement, qu'encore qu'il s'étende sur les excès de l'usure, il n'en blâme pas seulement l'excès, mais qu'il condamne l'usure généralement, aux termes d'Ezéchiel et de la loi de Moïse, c'est-à-dire tout le surplus qu'il appelle *un fruit de l'avarice :* troisièmement, qu'il dit expressément que les noms qui signifient ceux qui prennent cent et ceux qui prennent dix sont des noms horribles, par où il montre qu'il a horreur même de l'usure de cent permise par la loi romaine : quatrièmement, qu'il prend soin de découvrir ce qu'il y a d'i juste dans l'usure, qui est

de tirer plus qu'on n'a donné; et qu'il oblige à se contenter du profit que Dieu donne [1].

Saint Epiphane dans l'épilogue qu'il ajoute au livre *Des Hérésies*, dit que l'*Eglise condamne l'injustice, l'avarice, l'usure.* Voilà en quel rang il la met.

Saint Jérôme, sur le chap. XVIII d'Ezéchiel, n'enseigne pas seulement que l'usure est défendue aux chrétiens en vertu de ce passage; mais il va au-devant de toutes les objections. Il détermine précisément avec Ezéchiel, que l'usure est tout ce qu'on exige au delà du prêt. Il avertit que celui qui emprunte en cela est pauvre, et exclut l'usure de tous les prêts en termes si généraux, qu'il ne s'y peut rien ajouter.

Saint Jean Chrysostome, *Hom.* LVII *sur saint Matthieu,* convainc les usuriers de tous côtés. Il appelle les contrats usuraires les *obligations d'iniquité,* dont parle Isaïe, LVIII.

Pour faire voir combien ce négoce est indigne des chrétiens, il remarque qu'il étoit déjà défendu même sous la loi de Moïse, montrant par là qu'il l'est beaucoup plus sous l'Evangile.

Il accuse l'usure d'être inhumaine, parce qu'elle vend l'humanité et la douceur.

Il dit qu'elle a toujours une violence secrète, quoiqu'elle se couvre du prétexte de faire plaisir. Par là il répond à ceux qui disent que le prêt usuraire est juste, parce que celui à qui on le fait en est content. Il montre qu'il entre par nécessité dans un tel contrat, et il allègue l'exemple d'Abraham, quand, pour sauver sa vie, il laissa sa femme entre les mains des Egyptiens. Il ajoute qu'il est inhumain de se faire encore remercier pour une injustice.

Il détermine ce que c'est qu'usure, en disant que c'est recevoir plus qu'on ne donne. « Vous demandez, dit-il, plus que vous n'avez prêté, et vous faites payer comme dû ce que vous n'avez pas donné. »

Il répond à ceux qui se couvroient de l'autorité de la loi civile, qu'il appelle la *loi du dehors :* Ne m'alléguez point, dit-il, la loi du dehors. Car le Publicain observe ces lois, et toutefois il est

[1] Basil., *hom. in Ps.* XIII.

puni; ce qui nous arrivera, si nous ne cessons d'opprimer les pauvres et de négocier un profit fondé sur leur indigence. » Il appelle manifestement une oppression, l'usure que permet la loi romaine; et néanmoins il se sert de l'autorité de cette loi et du sentiment public, pour montrer que l'usure est une ordure que la loi même romaine défend aux magistrats et aux sénateurs. « Quelle honte, dit-il, de ne pas juger indigne du ciel ce qui est une exclusion pour le sénat ! »

Ce passage sert à faire voir que l'Eglise ne croyoit pas que la permission de la loi civile suffît toujours pour assurer la conscience, et saint Augustin fait une semblable réponse sur le sujet du divorce permis par les lois romaines. « Cela, dit-il, est permis dans la cité mondaine, et non dans la cité de notre Dieu. »

Le Droit romain avoit dans son origine beaucoup de choses iniques, que la loi de Dieu réprouvoit. Les premiers empereurs chrétiens n'ont pas d'abord réformé ces points, parce qu'il y avoit encore beaucoup de païens qui se servoient de ce Droit. Leurs successeurs, qui ont trouvé ces lois établies, n'y ont pas touché ; c'est pourquoi il est demeuré dans le Droit romain beaucoup de choses que la loi de Dieu n'approuve pas.

On peut maintenant entendre un passage de saint Chrysostome, où il appelle l'usure centième légitime, ἔννομος. Il paroît que ce légitime est dit tel à l'égard des lois du dehors, c'est-à-dire des lois civiles, mais non à l'égard de la loi de Dieu; et cette usure centième est expressément rejetée par saint Chrysostome dans *l'Homélie* alléguée.

Saint Ambroise a fait un Traité entier contre l'usure. C'est tout son commentaire sur le livre de Tobie.

Au chapitre II, le prêt où l'on cherche de l'usure est mauvais. « C'est un prêt exécrable de donner son argent à usure contre la défense de la loi. »

Voilà la loi alléguée comme obligatoire dans le christianisme.

Au chapitre III : « Il ne donne qu'une fois, et exige souvent, et il fait qu'on lui doit toujours. Un malheureux s'acquitte d'une moindre dette, il en contracte une plus grande. Voilà vos bienfaits, ô riches; vous donnez moins et vous exigez davantage : telle est

votre humanité, de dépouiller dans le temps même que vous soulagez. »

Au chapitre IV : « Qu'y a-t-il de plus injuste que vous, qui n'êtes pas même contens de recevoir le principal. Vous appelez *débiteur* celui qui vous a payé plus qu'il n'a reçu. »

Au chapitre IX, il condamne l'usure que la loi civile appelle *centième,* c'est-à-dire la plus légitime et la plus permise. Il l'appelle la centième qui donne la mort, qu'il oppose au centuple que donne la terre, et à la centième brebis que le bon pasteur va chercher. « Dans l'une, dit-il, est le salut, dans l'autre est la mort.

Au chapitre XII : « L'offre est douce, l'exaction est inhumaine; mais la douceur qui paroît dans l'offre, fait voir la cruauté de l'exaction. »

Au même chapitre il décrit le triste enfantement de l'usure, et condamne encore la centième.

Au chapitre XIII, il montre que l'usure est insatiable et s'étend jusqu'à l'infini.

Cela est si vrai, qu'il a fallu que la loi civile y donnât des bornes. Mais à regarder le fond de l'usure, la raison qui l'a fait faire va à l'infini ; ce qui enferme une manifeste iniquité.

Au chapitre XIV, il réfute ceux qui croient que l'usure n'est qu'en argent, et il détermine ce que c'est qu'usure : « L'usure, dit-il, enferme les vivres; l'usure enferme les habits ; tout ce qui est ajouté au principal est une usure. Quelque nom que vous lui donniez, c'est une usure. Si la chose est permise, que ne lui donniez-vous son nom? Pourquoi cherchez-vous un prétexte? Pourquoi demandez-vous du profit ? »

Au chapitre XV, il appuie sur l'autorité de la loi et sur ce qu'elle permet l'usure envers l'Amalécite et l'étranger, auquel on peut faire la guerre, qu'on peut tuer. « Vous pouvez, dit-il, exiger l'usure de celui qu'il vous est permis de tuer. » Et encore : « L'usure centième vous vengera d'un tel homme. » Il condamne encore l'usure centième, c'est-à-dire celle que permet la loi romaine.

Je trouve plus vraisemblable avec Grotius, que l'étranger mentionné dans la loi est en général celui qui est opposé au frère,

c'est-à-dire à l'Israélite, quoique j'aie ouï dire à des gens fort doctes dans les écrits des rabbins, que plusieurs d'eux ont entendu l'étranger comme saint Ambroise.

Quoi qu'il en soit, saint Ambroise a raison certainement dans la suite, quand il dit que nos frères au sens de la loi sont premièrement tous ceux qui ont la même foi, et ensuite tous les Romains.

Il produit le passage du *Lévitique*, et assure que cette ordonnance divine exclut généralement tout ce qui est ajouté au sort.

Il appuie encore son sentiment par le *Psaume* XIV, et par le passage d'Ezéchiel, où il remarque que le prophète met l'usure avec l'idolâtrie : « Voyez, dit-il, comment il joint l'usurier avec l'idolâtre, comme s'il vouloit égaler ces crimes. »

Au chapitre XVI, il remarque que Notre-Seigneur, *Luc.* VI, a dit que les pécheurs prêtent aux pécheurs pour recevoir ; et par le nom qu'il leur donne, il conclut que c'est un péché.

On voit donc qu'il prend ici le mot de *fœnerari*, dont se sert l'Evangile, pour prêter à usure ; et en effet il dit : *Fœneratorum vos delectat et usurarum vocabulum.*

Il dit encore ailleurs : Vous ne donnerez point votre argent à usure, parce qu'il est écrit que celui qui ne l'y donne pas demeurera dans la maison du Seigneur : car celui-là est un trompeur, *supplantator*, qui recherche les profits de l'usure. Il poursuit : *Vir christianus si habet, det pecuniam quasi non recepturus, aut certè sortem quam dedit recepturus.* CERTE, *tout au plus.* Il continue : *Alioquin decipere istud est, non subvenire.* Ce n'est donc pas un simple conseil, car il s'agit d'éviter un péché, c'est-à-dire la tromperie. *Quid enim durius quàm ut des pecuniam tuam non habenti, et ipse duplum exigas ? Qui simplum non habuit undè solveret, quomodo duplum solvet?* Il fait allusion à la loi romaine, qui ne permet plus d'exiger l'usure, quand elle a égalé le principal ; et il dit que cela même est inique, pour montrer que quand il condamne l'usure, il a en vue la loi romaine. Il marque après les inconvéniens de l'usure : *Populi sæpè conciderunt fœnore, et ea publici exitii causa extitit;* c'est-à-ire que selon lui l'usure a

tout ce qui rend une chose mauvaise, inique en elle-même et dans ses effets.

Saint Augustin, *serm.* II *sur le Ps.* XXXVI*: Noli æmulari, verset* 26*: Si fœneraveris homini, id est, mutuam tuam pecuniam dederis, à quo aliquid plùs quam dedisti expectes accipere, non pecuniam solam, sed aliquid plùs quàm dedisti, sive illud triticum sit, sive linum, sive oleum, sive quodlibet aliud, si plùs quàm dedisti expectas accipere, fœnerator es, et in hoc improbandus, non laudandus. Quid ergò, inquis, facio ut sim utilis fœnerator? Minùs vult dare et plus accipere: hoc fac et tu da modica, accipe magna; da temporalia, accipe æterna.*

Sur le Psaume LIV, verset 11, il dit que l'usure est publique, que l'usure est un art; que c'est un métier, qu'on ne la cache pas, que les usuriers font un corps; et cependant il la condamne. C'est qu'il sait et qu'il dit souvent qu'on ne peut pas toujours réprimer les abus, et qu'il y en a qui sont autorisés dans le siècle, que l'Eglise ne laisse pas de condamner. C'est pourquoi dans l'*Epître* LIV, à Macédonius, après avoir dit que les lois et les juges contraignent de payer les usures, il ne laisse pas de dire que les choses qui en proviennent sont mal possédées, et qu'il les faudroit restituer : *Hæc malè utique possidentur, et vellem ut restituerentur; sed non est quo judice repetantur.* Il paroît donc que l'usure, même celle qu'on appelle légitime dans le Droit romain, est condamnée par saint Augustin, qui l'appelle dans le même lieu le meurtre des pauvres. Et pour faire voir qu'il ne donne pas ce nom à l'usure excessive, c'est que celle qu'il improuve est la légitime, selon les lois romaines, montrant par là au chrétien qu'il doit régler sa conscience sur d'autres lois que sur les lois civiles.

Théodoret sur le Psaume XIV, allègue contre l'usure le verset 5, de ce Psaume: « Que le serment confirme la vérité; que l'avarice ne souille point les richesses; or l'usure en est une espèce. » Et concluant son commentaire sur le même Psaume, il dit que les choses qui y sont comprises ne nous conviennent pas moins qu'aux anciens, parce qu'outre la loi ancienne, nous avons encore reçu la nouvelle et une plus grande grace.

Il est donc bien éloigné de croire que la loi ancienne contre l'usure ne soit point en vigueur parmi nous.

Et sur le verset 14 du Psaume LXXI: *Ex usuris et iniquitate*, etc., Théodoret appelle l'usure, avarice. Car même, dit-il, l'ancienne loi l'appelle ainsi; et il produit les passages de la loi ancienne. Et notez qu'il montre à la tête de ce Psaume qu'il ne peut s'expliquer à la lettre que de Jésus-Christ, et il interprète de lui nommément ce verset et le précédent.

Il est temps de proposer les canons, et premièrement celui de Nicée, qui dépose les clercs qui rechercheront les sales gains de l'avarice, en prêtant à usure contre le précepte divin porté dans ces paroles du Psaume: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram.*

Grotius prend mal ce canon et les autres semblables, quand il dit que ce n'est qu'aux clercs, obligés par leur état à plus de perfection, que l'usure est interdite par les lois de l'Eglise. L'Esprit du concile n'est pas de défendre aux clercs l'usure, quoique permise aux autres; mais de marquer la peine ordonnée contre les clercs qui pratiquent une chose mauvaise de soi et défendue par la loi de Dieu.

Il n'y a qu'à lire les paroles du concile: *Quoniam multi clerici avaritiæ turpia lucra sectantes, obliti sunt divini præcepti, quod est:* QUI PECUNIAM SUAM NON DEDIT AD USURAM, *fœnerantes centesimas exigunt*, etc. *Conc. Nic.*, can. XVIII.

On voit donc que l'esprit du concile n'est pas de faire une nouvelle défense de l'usure; mais en la supposant un gain injuste défendu par la loi de Dieu, de chasser du clergé ceux qui la font.

Et remarquez que c'est la centième usure en argent et la sescuple dans le reste, qui est jugée dans ce canon prohibée par la loi de Dieu; c'est-à-dire l'usure la plus approuvée, tant en argent que dans les autres, puisque c'est celle que la loi autorisoit.

Que si le concile ne parle point des laïques et n'ordonne point de peine contre eux, ceux qui sont tant soit peu versés dans l'antiquité, savent qu'il y a beaucoup de crimes contre lesquels les canons n'ordonnent point de peines, laissant la chose à régler, ou par la coutume de chaque église, ou par la prudence des évêques.

Et que l'esprit du concile de Nicée soit tel que je le dis, les autres lois ecclésiastiques le font assez voir.

Le grand pape saint Léon, dans son *Epître décrétale* aux évêques de Campanie, etc., dit : *Neque hoc prætereundum duximus, quosdam lucri turpis cupiditate captos, usurariam exercere pecuniam et fœnore velle ditescere.* Voilà déjà l'usure un lucre malhonnête : *Quod non dicam in eos qui in clero sunt, sed in laicos cadere, qui christianos se dici cupiunt, condelemus.* L'usure lui paroît donc condamnable dans tous ceux qui se disent chrétiens. A la fin pourtant il ne prononce de peine que contre les clercs, et nous montre que ce n'est pas l'esprit de l'Eglise de restreindre le mal de l'usure dans le clergé seul, où elle ordonne des peines précises. Leo., *Epist.* III, cap. III.

Entendons au contraire que c'est l'usure défendue aux clercs, et par conséquent la plus légitime, qui est défendue par la loi de Dieu à tous les chrétiens ; et le même Pape l'explique précisément dans le chapitre suivant, où il ne souffre d'autre usure au chrétien qui prête, que la récompense éternelle : *Fœnus autem hoc solum aspicere et exercere debemus, ut quod hîc misericorditer tribuimus, ab eo Domino, qui multipliciter*, etc., *recipere valeamus.* Ibid., cap. IV.

Dans le premier concile de Carthage, Abundantius rapporte qu'on avoit défendu l'usure aux clercs dans le concile de sa province, et demande que le concile général d'Afrique confirme cette ordonnance. Gratus, évêque de Carthage et président du concile, auquel apparemment on n'avoit point parlé de cette proposition pour l'apporter au concile toute digérée, dit que les choses nouvelles ou obscures et générales ont besoin d'être digérées. *Cæterùm*, ajoute-t-il, *de quibus apertissimè divina Scriptura, sanxit, non differenda sententia est, sed potiùs exequenda; adeòque quod in laicis jure reprehenditur, id multò magis oportet prædamnari.* Sur quoi tous les Pères s'écrient : *Universi dixerunt : Nemo contra Evangelium, nemo contra Prophetas impunè facit.*

Ce canon du concile I de Carthage se trouve dans le code des conciles d'Afrique, latin et grec.

Voici ce que nous lisons dans le code latin des canons africains :

Aurelius Episcopus dixit: Avaritiæ cupiditas, quam rerum omnium malarum matrem esse nemo est qui dubitet, proindè inhibenda est, ne quis alienos fines usurpet, nec omninò cuiquam clericorum liceat de quâlibet re fœnus accipere. Codex can. eccl. Afric. Justell., p. 144.

L'usure est donc défendue, selon ce concile, comme un des fruits de cette avarice qui est la mère de tous les maux, comme étant répréhensible même dans les laïques, et à plus forte raison dans les clercs; enfin comme défendue manifestement par l'Ecriture, et réprouvée par l'Evangile et par les prophètes, d'un commun consentement de tous les Pères.

Après cela on ne peut douter que le concile n'ait cru que les défenses des prophètes regardent les chrétiens comme les Juifs, que l'Evangile les confirme, et que l'usure défendue aux clercs, c'est-à-dire toute usure généralement et même la plus légitime, répugne aux lois chrétiennes.

Il y a d'autres canons qui ne parlent que des clercs; mais ceux que j'ai rapportés font voir quel étoit l'esprit de tous les autres et de l'Eglise.

Et je voudrois que Grotius, qui tâche d'affoiblir celui de Carthage, l'eût davantage considéré.

Il veut premièrement que le *répréhensible* ne veuille pas dire ce qui absolument est blâmable, mais ce qui est sujet à être blâmé: secondement, il remarque que dans le même concile, il est défendu aux clercs de faire les affaires des autres et autres choses qui ne sont pas mauvaises, mais indécentes à ceux dont la profession est plus parfaite. Il nous cite le grec du canon pour affoiblir le mot *répréhensible,* et il auroit aussi bien fait de nous citer le latin, qui est l'original. Mais toutes ses réflexions tombent par terre par ce seul mot: ce concile ne rejette pas l'usure comme exposée au blâme, ni comme indécente à certaines professions, mais comme réprouvée par l'Evangile et par les prophètes; ce qu'il ne dit point du tout à l'égard de ceux qui font les affaires des autres.

Et ce que dit Grotius, qu'il n'a trouvé aucun canon qui prive de la communion généralement tous les usuriers, montre qu'il

n'avoit pas lu, ou qu'il ne se souvenoit pas du concile illébéritain[1], où, après avoir défendu l'usure aux clercs sous peine de déposition, il ajoute : *Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus se jam cessaturum, placuit ei veniam dari; si verò in eâ iniquitate duraverit, ab Ecclesiâ sciat se esse projiciendum.* Can. xx.

Il faut compter parmi les canons, les *Epîtres canoniques* de saint Basile à Amphilochius. Là ce Père détermine qu'on peut recevoir au sacerdoce celui qui a prêté à usure, s'il promet de donner aux pauvres ce profit injuste, et d'éviter dorénavant cette maladie. Bas., *Epist.* I. *ad Amphil.*, cap. 14.

Saint Grégoire de Nysse son frère, dans l'*Epître canonique à Letoius*, dit qu'il ne sait pas pourquoi les Pères n'ont point ordonné de remède, c'est-à-dire de peine canonique, à l'avarice, que l'Apôtre appelle une idolâtrie. Il compte parmi ses fruits et parmi les choses défendues par l'Ecriture, le surplus et l'usure.

Remarquez que tous les anciens parlent de l'usure selon la notion de la loi civile, et la réprouvent généralement, même celle qui étoit permise par la loi impériale, même celle qu'on exigeoit par les contrats, même celle qu'on défendoit au clergé sous peine de déposition, et en expliquant que l'usure est ce qui excède le principal.

Il ne faut donc pas s'étonner si le Maître des *Sentences*, et tous les théologiens après lui, défendent l'usure sous cette même notion; ni si Gratien n'en donne point d'autre dans son Décret, et en soutient la défense; ni si l'Eglise romaine, fidèle interprète et dépositaire de la tradition, a confirmé constamment cette doctrine.

Gratien cite du concile d'Agde cette définition de l'usure : *Usura est ubi ampliùs requiritur quàm datur.* C. xiv, q. iii; C. *Usura.*

Il cite aussi les passages de saint Augustin, de saint Jérôme et de saint Ambroise et les autres, par lesquels il fixe la notion de l'usure telle qu'elle a été ici donnée, et en marque la condamnation.

Il n'y a qu'à lire dans les Décrétales le titre xix du livre v,

[1] Ou d'Elvire.

pour voir quelle a été sur ce point la sévérité des Papes et de l'Eglise romaine. Tout ce titre fait voir qu'ils prennent l'usure dans la notion expliquée ici; c'est-à-dire pour tout ce qui excède le sort. Dans le chapitre *Consuluit,* qui est d'Urbain III, ce pape consulté si celui-là doit passer pour usurier qui prête avec dessein, quoique sans contrat, de recevoir plus que son principal, *plus suâ sorte*, et sur d'autres cas d'usures palliées, il réprouve généralement toutes ces pratiques, parce que, dit-il, *omnis usura et superabundantia prohibetur in lege.* Et encore : *Quia quid in his tenendum sit, ex Evangelio Lucæ manifestè cognoscimus, in quo dicitur* : Date mutuum, nihil indè sperantes; d'où il conclut que de tels gens font mal, *ex intentione lucri quam habent,* et sont tenus à restitution.

Dans le chapitre *Plures,* qui est du concile de Tours tenu par Alexandre III, le gain des usures est appelé détestable, et le cas proposé fait voir qu'il ne s'agit ni de l'usure excessive ni de l'usure envers les pauvres, mais de l'usure généralement selon la notion proposée, qui a toujours été celle que l'Eglise romaine a eue en vue avec toute l'antiquité.

Le chapitre *Quia,* qui est du concile de Latran sous le même Pape, dit que l'usure est condamnée par l'un et l'autre Testament, défend de recevoir les oblations des usuriers, les prive des sacremens et de la sépulture ecclésiastique.

Le même Pape répète encore dans le chapitre *Super eo,* que l'usure est condamnée dans l'un et dans l'autre Testament.

Dans le Sexte, lib. V, tit. v, on trouve deux constitutions qui sont de Grégoire X dans le concile de Lyon, qui confirment expressément celle du concile de Latran, et ordonnent des peines encore plus sévères.

Dans la Clémentine *Ex gravi, de Usuris,* lib. V, le concile de Vienne définit que l'usure est contraire à tout droit divin et humain; et dans le chapitre *Sanè si quis,* l'opinion de ceux qui disent que l'usure n'est pas péché est appelée une erreur, et il y est ordonné que celui qui soutiendra cette opinion sera puni comme hérétique. Tout cela se dit, *sacro approbante Concilio.* (C'étoit le concile de Vienne, qui est général.)

Personne dans l'Eglise n'a jamais réclamé contre ces décrets; au contraire on s'y est soumis comme on a toujours fait aux choses résolues par la tradition, par les conciles même généraux, et par les Décrétales des Papes acceptées et autorisées du consentement unanime de toute l'Eglise.

Ç'a donc toujours été l'esprit du christianisme de croire que la défense de l'usure portée par la loi étoit obligatoire sous l'Evangile, et que Notre-Seigneur avoit confirmé cette loi.

IVe PROPOSITION.

Non-seulement la défense de l'usure portée dans l'ancienne loi subsiste encore, mais elle a dû être perfectionnée dans la loi nouvelle, selon l'esprit perpétuel des préceptes évangéliques.

Il n'y a qu'à lire le chapitre ve de saint Matthieu, et le vie de saint Luc, pour voir que l'esprit de la loi nouvelle est de perfectionner toutes les lois de l'ancienne, qui regardent les bonnes mœurs.

Notre-Seigneur pose pour fondement que « si notre justice n'est plus parfaite que celle des scribes et des pharisiens, nous n'entrerons pas dans le royaume des cieux. » *Matth.*, v, 20.

Il va ensuite à perfectionner toute la doctrine des mœurs. Si donc la défense de l'usure, par la tradition commune des Juifs et des chrétiens, regarde la perfection des mœurs; si elle regarde la perfection de la justice, en défendant de recevoir plus qu'on ne donne; si elle regarde la fraternité qui doit être entre ceux qui sont participans de la même religion, et qui sont tous ensemble enfans de Dieu, un chrétien peut-il penser que sa justice soit au-dessus de celle des pharisiens, quand il voit le pharisien se défendre la moindre usure sur son frère, pendant qu'il se la croit permise.

Le précepte de la charité, le précepte de l'aumône, le précepte de pardonner, se trouve dans l'ancienne loi aussi bien que celui de l'usure, qui dérive du même principe. Comme donc tous les autres préceptes sont, non relâchés, mais perfectionnés dans la loi évangélique, il en faut dire autant de celui contre l'usure.

Or cette perfection consiste en deux choses. L'une que le chrétien dans les mêmes cas doit plus aimer son frère, plus aimer, plus pardonner que le Juif; et par la même raison moins donner à usure : autrement la justice de la loi l'emporteroit. L'autre, c'est que l'obligation s'étend à plus de personnes.

Et la loi de la charité fraternelle nous doit servir de lumière pour connoître cette nouvelle perfection que reçoivent sous l'Evangile tous les préceptes des bonnes mœurs.

Les Juifs ne connoissoient pas que le précepte de la charité s'étendoit à tous les hommes. Ils ne croyoient pas que les infidèles pussent jamais être compris sous le nom de prochain et de frère; et c'est pourquoi ce docteur de la loi, qui se vouloit justifier lui-même, demandoit à Notre-Seigneur : *Quel est mon prochain? Luc.*, x, 29. Car, comme nous avons dit, il convenoit à la dureté du peuple juif de nourrir en quelque sorte son aversion pour les étrangers, de peur que par la pente universelle du genre humain, il ne fût entraîné à leurs coutumes impies. Mais Jésus, qui étoit venu pour être le Sauveur de tous, et pour rompre la paroi de division, en sorte que dorénavant il n'y eût plus ni Gentil, ni Juif, ni Scythe, ni Grec, ni Barbare, et que tout fût en lui, non-seulement un même peuple, mais un même corps, nous apprend que tout homme est notre prochain, sans même excepter le Samaritain, c'est-à-dire celui des étrangers qui étoit le plus haïssable. *Luc.*, x, 37.

Selon ces principes, il faut entendre que l'usure n'est pas seulement défendue dans les mêmes cas, c'est-à-dire envers tous ceux de même croyance, comme elle l'étoit aux Juifs, mais encore envers tous les hommes.

Ainsi le précepte contre l'usure subsiste parmi les fidèles dans toute sa vigueur, en retranchant seulement ce qui n'a été accordé qu'à cause de la dureté des cœurs, c'est-à-dire la liberté de l'exercer envers l'étranger.

Et l'exemple du mariage nous doit faire voir quel est en cela l'esprit de la loi nouvelle. Car loin de retrancher les obligations de la chasteté conjugale, elle n'en ôte que ce qui a été donné à la dureté des cœurs, comme le divorce. Ainsi dans le précepte

contre l'usure, tout ce qui regarde la fraternité subsiste; et il est seulement déclaré que la fraternité s'étend à tous les hommes.

Le passage de saint Luc, vi, 35 : *Nihil inde sperantes*, le fait assez voir.

Il reçoit diverses explications qu'il est bon d'examiner.

Quelques interprètes, parmi lesquels il faut compter quelques Pères, veulent que l'intention de ce précepte est de dire qu'il faut prêter, quand même on n'espéreroit pas de recevoir son principal, ce qui se devroit entendre selon l'interprétation du précepte de l'aumône, quant à la disposition du cœur, et quant à l'exécution autant que nos facultés et nos autres obligations le permettent.

Mais cette interprétation ne s'accorde guère avec toute la suite du passage. Car prêter sans prétendre recevoir sa dette, ne diffère rien de l'aumône ni du pardon. Or il s'agit ici du prêt proprement dit, en tant qu'il est distingué du don. Et Notre-Seigneur ayant réglé dans les préceptes précédens ce qui regarde l'aumône, il falloit qu'il réglât aussi ce qui regarde le prêt. En effet pesons ces paroles : *Les pécheurs prêtent aux pécheurs, pour recevoir choses égales* (*ibid.*, 34) : si par choses égales il entend le sort principal, et qu'il veuille dire qu'on prête sans dessein de le retirer, qu'on me dise en quoi cela diffère du don? J'entends donc par choses égales, non le principal, mais le profit qu'on prétend tirer de son prêt; l'intention de l'usurier n'étant pas seulement de recevoir son principal, mais de l'augmenter et de le doubler. Car les lois romaines qui permettoient l'usure, la bornoient au double du capital, et défendoient de la continuer, quand par la suite du temps elle l'avoit égalé. C'est ce que défend ici Notre-Seigneur. *Les pécheurs*, dit-il, *prêtent ainsi aux pécheurs;* c'est-à-dire, les publicains aux publicains, et les gentils aux gentils. Mais je ne veux pas que mes disciples prêtent de la sorte, ni qu'ils fassent de tels profits. Et la suite fait bien paroître que c'est là son intention. *Prêtez*, dit-il, *n'espérant rien de là :* Inde μηδὲν ἀπελπίζοντες. Il ne dit pas : N'espérant pas de recevoir votre principal; mais : N'espérant rien de là; c'est-à-dire manifestement, renonçant au profit que votre prêt vous pouvoit produire selon les lois ordinaires.

Grotius donne une autre explication à ce passage, et prétend avec Casaubon que ce précepte regarde une coutume des Grecs, qui, lorsqu'il étoit arrivé quelque accident à quelqu'un, comme quand sa maison avoit été brûlée, ou quand il avoit fait par malheur quelque grande perte, lui prêtoient de l'argent à la pareille, c'est-à-dire à condition ou dans le dessein qu'il leur en feroit autant dans un accident semblable. Mais comme nous ne voyons rien de cela dans les coutumes des Juifs ni, que je sache, dans les lois et dans les coutumes romaines, il faut expliquer les paroles de Notre-Seigneur par des choses plus communes et mieux entendues parmi ceux auxquels il parloit. Je dis donc qu'il faut l'expliquer par rapport à la loi des Juifs, et par rapport aux pratiques que les Juifs voyoient de son temps parmi les marchands romains qui trafiquoient en Syrie, et parmi les publicains qui tenoient les fermes de l'empire; et cela étant, il n'y a nul doute que le *nihil inde* ne s'entende conformément aux profits permis par la loi romaine, et défendus par la loi de Dieu.

Mais quoi qu'il en soit et quelque explication qu'on embrasse, il est clair que l'usure demeure toujours défendue. Si l'intention de l'Evangile est de défendre d'espérer prêt pour prêt, combien plus d'espérer quelque chose de plus qu'on a prêté? Si l'intention est d'élever les chrétiens au-dessus des pécheurs qui reçoivent tout leur sort, combien plus de les élever au-dessus de ceux qui prétendent plus que le sort? Ainsi, en quelque manière qu'on veuille prendre ce passage, l'esprit de l'Evangile est de comprendre l'usure dans cette défense.

De dire qu'il faille entendre ce qui la regarde dans ce passage, non comme un précepte, mais comme un conseil, ou du moins comme un précepte qui doive être limité à certains cas, comme celui de l'aumône : la nature et la perfection de la loi évangélique ne le permet pas. Car ce n'est pas son esprit de réduire en simple conseil ce qui a été précepte dans la loi de Moïse; et si ce qui est obligatoire en tout cas dans la loi de Moïse, telle qu'est sans difficulté l'usure de frère à frère, n'est plus obligatoire qu'en certain cas sous l'Evangile, l'Evangile devient la loi, c'est-à-dire qu'il est plus imparfait.

Concluons donc que pour entendre la perfection de la loi évangélique, le *nihil indè sperantes* doit s'étendre premièrement à tous les cas où il s'étend dans la loi mosaïque; c'est-à-dire généralement et en tout envers les frères, et qu'il se doit encore étendre au delà, en étendant la fraternité à tous les hommes selon l'esprit de l'Evangile; et c'est ainsi manifestement que l'ont entendu les papes et les conciles, ou en l'expliquant formellement en ce sens, ou en regardant l'usure comme défendue par l'un et par l'autre Testament, n'y ayant que ce seul passage de l'Evangile qui regarde cette matière.

Ve PROPOSITION.

La doctrine qui dit que l'usure selon la notion qui en a été donnée, est défendue dans la loi nouvelle à tous les hommes envers tous les hommes, est de foi (a).

La raison est qu'elle est fondée sur l'esprit de la loi nouvelle reconnu par tous les chrétiens, et sur des passages formels de l'Ecriture entendus en ce sens unanimement par tous les Pères et par toute la tradition, ce qui est la vraie règle de la foi reconnue dans le concile de Trente; et enfin sur des décisions expresses des conciles même universels et des Papes, reçues de toute l'Eglise avec toutes les circonstances qui accompagnent la condamnation des hérésies, et jusqu'à dire que ceux qui défendront opiniâtrément cette erreur, seront traités comme hérétiques.

Aussi n'y a-t-il que ceux qui ont méprisé la tradition et les décrets de l'Eglise qui ont combattu cette doctrine. Bucer est le premier auteur que je sache, qui ait écrit que l'usure n'étoit pas défendue dans la loi nouvelle. Calvin a suivi, Saumaise après; Dumoulin, qui a parlé conformément à leur pensée, a été très-assurément dans l'hérésie et a mêlé tant de choses dans ses écrits, qu'on ne le regardera jamais comme un homme dont l'autorité soit considérable en matière de théologie.

(*a*) Cette proposition, il n'est pas nécessaire de le remarquer, est certainement fausse.

Tous les théologiens catholiques qui ont écrit de cette matière, reconnoissent unanimement que ce qui a été ici assuré, est de la foi, et ne comptent d'avis contraire que les hérétiques qu'ils appellent *Albanois*, qui étoient une espèce d'Albigeois.

Que si parmi les théologiens qui reçoivent avec les autres cette doctrine comme décidée par l'Eglise, il s'en trouve quelques-uns qui donnent des expédiens pour éluder l'usure, il ne faut pas regarder leurs subtilités comme un affoiblissement de la tradition, mais plutôt la tradition comme une condamnation de leur doctrine.

L'Eglise grecque a conservé la même tradition que l'Eglise latine, comme il paroît par les remarques de Balsamon et de Zonare sur le canon XVII du concile de Nicée, sur le cinquième du concile de Carthage, sur le canon XIV de saint Basile, I *Ep. à Amphil.;* et par celles de Balsamon sur le canon VI de saint Grégoire de Nysse, où ce canoniste définit l'usure tout ce qui s'exige au-dessus de ce qui a été prêté. Il découvre aussi les finesses de l'usure palliée sur le canon XVII de Nicée. Il faut joindre à ces canonistes grecs les notes d'Alexius Aristenus dans la collection d'Angleterre, remarquables par leur netteté et leur brièveté ; et les décisions de Matthieu Blastares, autre canoniste grec, dans la même collection, lettre *T*, c. 7.

VIe PROPOSITION.

L'opinion contraire est sans fondement

Et premièrement, elle est sans fondement dans l'Ecriture et dans la tradition.

Aucun Père ni aucun théologien catholique n'a jamais écrit ni pensé que les chrétiens eussent en ce point moins d'obligations que les Juifs (*a*), ni que la loi de l'usure fût changée en une autre chose qu'en ce qu'elle ne s'étendoit pas envers tous les hommes.

(*a*) Le prêt de l'argent est un contrat comme un autre : il peut changer selon les temps et les lieux, avec les coutumes et la législation. Le prêt à intérêt peut donc être défendu chez un peuple et permis chez un autre.

Ce que dit Grotius pour montrer que cette loi ne regardoit en particulier que les Juifs, est tout à fait vain.

Il rapporte ce qu'en dit Josèphe, liv. I, *cont. App.*, que leur terre n'est pas maritime ni propre au commerce, auquel aussi ils ne s'adonnent pas, s'attachant seulement à cultiver leur terre très-abondante, à élever leurs enfans et à garder leurs lois.

Mais Josèphe, qui se sert de cette situation et de ces mœurs pour rendre raison du peu de connoissance que les étrangers ont eu des Juifs, ne l'emploie en aucune sorte quand il s'agit de l'usure. Il se fonde sur les raisons tirées de l'humanité et de la justice. Philon en parle de même. Nous en avons vu les passages, et nous avons vu aussi que la loi et les prophètes ne leur donnoient point d'autres vues.

D'ailleurs l'usure ne se fait pas seulement en argent, mais en fruits et en bétail, dont ce passage de Josèphe fait voir que l'abondance étoit grande parmi les Juifs.

Et en effet il est certain que Jérusalem et beaucoup d'autres villes de Judée ont été extrêmement riches, même en argent. Si l'on considère les temps de Salomon, ceux de Josaphat, ceux de Jonathas et de Simon, et même les temps suivans, il paroîtra qu'il y avoit de grandes richesses en Judée; de sorte qu'on ne doit point croire que le peuple Juif fût en cela fort différent des autres.

Quand la loi a été donnée, l'or et l'argent étoient déjà fort abondans; et il est remarqué dans la *Genèse* qu'Abraham étoit fort riche, même en ce genre de biens.

Le même Grotius ajoute que les Juifs avoient plusieurs lois sur les mariages, sur les esclaves, sur le retour dans les biens aliénés, et d'autres de cette sorte, qui regardoient, non les devoirs de l'humanité en général, mais leur société particulière, et qui ont été abolies.

Cela est certain, et l'on convient que les lois qui regardent précisément la police de l'ancien peuple, par exemple, la distinction des tribus, et, ce qui fait à cela, la conservation des familles et des partages anciens, ne subsistent plus dans le nouveau peuple, qui ne doit plus être étendu par la génération charnelle, ni être

attaché à une certaine famille et à une certaine terre. Mais que l'usure odieuse par elle-même parmi tous les hommes, soit de ce genre, la raison ne le souffre pas, et aucun théologien ne s'est avisé de le dire.

Tous les théologiens sont d'accord que les lois cérémonielles, qui n'étoient que des figures, et les lois de pure police, qui regardoient l'état particulier de l'ancien peuple, en tant qu'il est distingué du nouveau, ne subsistent plus : mais tous conviennent aussi que les lois morales, c'est-à-dire celles qui regardent les bonnes mœurs, subsistent plus que jamais, et sont parmi nous d'une plus étroite observance.

Grotius, qui dit le contraire, ne dit rien de certain ni qui se suive.

En examinant l'usure par les principes de la loi naturelle, voici sur quoi il en fonde la justice. Celui qui prête pouvoit profiter de son argent, en le mettant en des choses qui lui auroient profité : il peut donc stipuler quelque chose qui le dédommage; et puisque l'argent comptant est plus estimé que l'argent qu'il faut attendre, à cause des commodités qu'il apporte, on peut stipuler quelque chose pour cette commodité dont on se prive; et le retardement même est une incommodité dont on peut exiger la compensation par quelque profit : car personne n'est obligé de profiter à autrui à son préjudice. Que si je puis stipuler qu'un homme à qui je prête me prête en un autre temps, je puis aussi relâcher cette obligation pour de l'argent, et exiger quelque profit en y renonçant. Mais pour régler selon l'équité ce profit du prêt, il faut regarder, non l'utilité qui revient à celui qui reçoit l'argent, mais la perte que fait celui qui prête (*a*).

Voilà ce que Grotius appelle équité naturelle. Mais quand il vient ensuite à examiner ce qui est permis selon l'Evangile, il établit d'autres règles qui renversent celle-ci.

Il suppose que Jésus-Christ n'a rien déterminé expressément sur cette matière en particulier; et cela étant, dit-il, il en faut juger par les préceptes généraux. Jésus-Christ défend en général

(*a*) Il faut, à ces deux raisons, ajouter le danger de perdre son argent. D'où trois motifs de compensation : *lucrum cessans, damnum emergens et periculum sortis.*

tout ce que les Grecs appellent πλεονέκτημα. Il regarde l'endroit où Jésus-Christ dit : Donnez-vous de garde ἀπὸ πλεονεξίας ; ou comme porte une autre leçon : Ἀπὸ πασης πλεονξίας ; ce que notre Vulgate a suivi en traduisant : *Cavete ab omni avaritiâ*, Luc. xii, 15, où Grotius regardant à la force du mot grec πλεονέκτημα, ou πλεονεξία, qui veut dire posséder plus, il ne doute pas que Jésus-Christ ne nous défende toute inégalité dans les contrats ; d'où il conclut que comme par ce précepte il est défendu de survendre, il n'est pas permis aussi de prendre pour l'usage de son argent plus qu'on a perdu. Jusque-là il se suit assez ; mais il voit que l'esprit de l'Evangile et la loi de la charité exigent davantage. Car, dit-il, si Jésus-Christ oblige à prêter au pauvre sans espérer qu'il nous prête en un autre temps dans notre besoin, à plus forte raison lui faut-il prêter sans *usure;* autrement le prêt n'est plus une grace, mais un tort fait au prochain. Il n'est donc pas permis, selon lui, de prêter à usure à celui qui est dans le besoin. Si cela est, que devient toute la doctrine précédente? car si le droit de prendre quelque profit pour son argent est fondé, comme il l'a dit, sur ce qu'on se prive de quelque commodité et de quelque profit dont on peut se faire dédommager, quelle loi exempte le pauvre de dédommagement ? S'il est fondé sur la justice, pourquoi n'y pourra-t-on pas obliger le pauvre ? Ainsi la règle que donne Grotius ne subsiste plus, et il en faut chercher une autre. Mais où la prendre, puisque selon lui celle de l'ancienne loi ne subsiste plus : il n'y en a point de précise dans l'Evangile : celle qu'il avoit fondée sur l'équité naturelle s'est évanouie.

En confirmation de ce qu'il dit, qu'il ne faut point prendre d'usure de celui qui est dans le besoin, il apporte le passage de Lactance et celui de Tertullien qu'on a pu voir ci-dessus ; et il ajoute que le blâme qu'ils donnent au profit de l'usure, ne regarde pas ceux qui empruntent pour faire un plus grand profit. L'usure est donc permise, non à l'égard de celui qui emprunte pour son besoin, mais à l'égard de celui qui emprunte pour gagner ; et que devient ce qu'il nous a dit tout à l'heure, que l'usure n'est pas fondée sur le profit que fait celui qui reçoit, mais sur la perte que fait celui qui prête. Il n'a donc que faire d'exami-

ner le profit d'autrui, il n'a qu'à considérer son propre dommage.

Et où est-ce que Grotius a vu que le πλεονέκτημα défendu par Notre-Seigneur, *Luc*, XII, exclut seulement l'usure à l'égard des riches? N'est-il pas bien plus raisonnable d'entrer dans l'esprit de la loi de Dieu, qui regarde tout homme qui emprunte comme ayant besoin, et qui par cette raison générale défend l'usure entre tous les frères sans distinction?

Il paroît donc que Grotius n'a point de règle dans ce qu'il dit de l'usure, et qu'il nous fait une jurisprudence arbitraire.

Et à considérer même sa raison dans le principe, non-seulement elle paroîtra tout à fait nulle, mais encore tout à fait contraire à ses propres présuppositions. Car d'un côté il nous donne pour règle, que tout ce qu'on peut exiger au delà d'une parfaite compensation est injuste. Cette règle est admirable, et c'est la vraie règle de l'équité naturelle; mais appliquons-la au principe sur lequel Grotius établit l'usure, elle le détruira manifestement.

Je perds, dit-il, en prêtant, la commodité et le profit que l'argent comptant porte avec soi. J'en conviens; mais quand on me rend mon argent, on me le rend aussi avec toutes les commodités : on me rend donc en toutes manières autant que j'ai prêté (*a*): la compensation est parfaite, et tout ce que j'exige au delà est inique.

C'est ce que la loi a marqué quand elle a défendu le par-dessus. Qui me rend mon argent, me rend avec lui toutes les commodités dont le prêt m'avoit privé. Si j'exige outre cela du profit, j'exige plus que je n'ai donné, et je suis injuste.

Mais j'ai manqué, dira-t-on, des occasions. Mais vous en recouvrez d'autres aussi bonnes, et l'égalité est parfaite.

Il faut donc distinguer ici. Si en prêtant mon argent, je me prive d'un certain profit qui me soit connu, et qui dépende d'une occasion si présente que je la manque actuellement par le prêt, mon argent qu'on me rendra dans un an ne me fera pas recouvrer l'occasion que j'ai perdue, et ne fera pas une parfaite com-

(*a*) On me rend toutes les commodités : pour l'avenir, oui; pour le passé, non. On me rend autant que j'ai prêté : en argent, oui encore; en bénéfice, en profit, non dans la supposition de Grotius.

pensation; mais si en prêtant, je ne me prive que des profits qu'apporte indéfiniment l'argent comptant dans les coffres, le paiement de la même somme fait une compensation tout à fait égale.

Ajoutons que quand Grotius veut régler le profit usuraire, il n'a plus de règle certaine.

La règle qu'il donne, est que le profit ne surpasse pas le dommage. Mais il se trouve bien embarrassé à déterminer sur quel pied il faut régler ce profit.

Ce n'est pas sur le profit que peut apporter l'argent indéfiniment. Car sur une perte indéfinie on ne peut point régler un profit certain.

Ce n'est pas sur l'estimation qui sera faite par la loi selon les divers pays. Car Grotius, qui propose cette règle, veut en même temps qu'elle ne soit pas suffisante, parce que, dit-il, les lois connivent quelquefois aux abus qui ne peuvent pas toujours souffrir de remède.

Grotius approche plus près de la raison, quand il dit qu'il faut régler ce dédommagement du prêt sur le profit qu'on a accoutumé de faire de son argent. Mais cela même, à le prendre dans les termes de Grotius, n'a pas encore la justesse et la précision qu'il cherche. Car l'argent profite plus ou moins suivant les occasions, lesquelles communément on ne peut prévoir; et les différences sont ici si grandes, qu'on n'en peut pas même venir à ce genre d'estimation qu'on appelle *ex æquo et bono:* outre que selon la règle de Grotius, les riches marchands, dont les profits sont immenses, pourront accabler le monde d'usures.

Il n'y a donc plus de règle aux dédommagemens, à moins qu'on ne les réduise précisément à une perte actuelle connue et certaine, en déduisant les risques et les frais, ce qui n'est plus le cas de l'usure, encore que quelquefois on puisse s'en servir pour la pallier.

Je ne répéterai plus ce que Grotius a dit des anciens canons, où la défense de l'usure est restreinte, selon lui, aux clercs. Nous avons vu combien il est éloigné de leur véritable intelligence; et ainsi nous pouvons dire que celui de tous les défenseurs de l'u-

sure qui en a le plus raisonnablement parlé, n'a ni fondement ni règle.

On peut croire que les autres en ont encore moins. Ceux, par exemple, qui disent qu'il n'y a rien de plus juste que de profiter d'un prêt dont le débiteur profite lui-même, visiblement ne disent rien. Car Grotius a fort bien prouvé qu'il n'est pas juste ici de regarder ce que gagne mon débiteur, mais ce que je perds. Le profit qu'il fait par son industrie ou par son travail, ou le profit qui naît naturellement de ce que je lui prête, comme du gain, ne vient pas de moi, et je n'ai rien à exiger pour cela. Si je lui donne le moyen de profiter, nous avons vu qu'il me le rend tout entier, quand il me rend la somme prêtée. Le surplus n'est pas de mon fait; et si je veux entrer dans ce profit, j'ai les contrats de société; mais le prêt n'est pas établi pour cela. Ce qu'il opère naturellement, c'est qu'on me rende ce que j'ai donné, et je dois être content quand cela est : *Nec ampliùs quàm dedisti.*

On dit qu'il y a dans l'argent un usufruit distingué de la propriété par les lois romaines, puisqu'on peut donner ou léguer l'usufruit, non-seulement d'un immeuble, mais de l'argent même, à un autre qu'à celui auquel on aura légué la propriété.

Ce n'est pas pourtant que les lois romaines veulent donner à l'argent, qui se consume et se distrait par son usage, les propriétés des immeubles. C'est pourquoi le *commodatum* et le *locatum* ne conviennent pas à l'argent; et selon les lois, par le *mutuum* on transporte la propriété à laquelle la loi substitue le droit de répéter pareille somme.

Selon ces maximes des lois romaines, il est clair que qui met l'argent dans les mains de quelqu'un avec pouvoir d'en user, lui en donne en effet la propriété, en lui donnant le pouvoir de le consumer et de le distraire. Ainsi quand la loi permet de donner à Titius la propriété, et à Sempronius l'usage, au fond elle ne veut dire autre chose, sinon qu'elle donne à Sempronius la pleine disposition, et à Titius le droit de répéter pareille somme sur les biens de Sempronius.

Il y a pourtant une raison qui oblige la loi romaine à distinguer ici l'usufruit d'avec la propriété : c'est qu'elle permettoit

l'usure, et rendoit par ce moyen l'argent *frugifer* en vertu du prêt; tellement que, selon ces lois, si Caïus, qui met mille livres en la disposition de Sempronius, ne réservoit à Titius que le droit de simple créancier, c'est-à-dire celui de répéter cette somme de la succession de Sempronius en vertu de ce legs ou de ce don, il ne seroit pas censé avoir déchargé Sempronius de l'usure des mille livres, au lieu que quand il lui donne le plein usufruit, il le lui donne déchargé de tout profit usuraire, et ne l'oblige qu'à restituer les mille livres.

Ainsi cette distinction de la loi romaine entre la propriété et l'usufruit de l'argent, est fondée sur le droit de l'usure, et n'est au fond qu'une suite de l'erreur des lois romaines; et à parler proprement, au lieu de léguer l'usufruit à l'un et la propriété à l'autre, il faudroit qu'on donnât à l'un la disposition d'une telle somme, à condition que sa succession la rendroit à l'autre.

Mais en quelque façon qu'on le prenne, cette distinction d'usufruit d'avec la propriété ne peut donner un juste fondement à l'usure, puisqu'elle ne donne pas à l'argent un corps subsistant qui soit distingué de l'usage, et qui puisse fonder le *locatum*.

On demande pourquoi l'argent ne pourroit pas aussi bien fonder le *locatum* qu'une maison ou une autre chose.

La réponse est aisée. Ce qui se peut vendre, l'usage s'en peut vendre aussi. Une maison se peut vendre, un cheval se peut vendre: donc on peut en vendre l'usage; mais l'argent ne se peut pas vendre : on ne peut donc pas en vendre l'usage.

Ce n'est pas à dire que dans toutes les choses vénales on puisse vendre l'usage distingué de la propriété. Car les choses qui se consument par l'usage, ne reçoivent pas cette distinction, comme celles qui servent à la nourriture.

On objecte qu'en ôtant l'usure, on ôte le commerce et qu'on empêche le prêt (*a*), tel homme pouvant bien prêter à usure qui se ruineroit en prêtant sans ce profit.

A cela on répond que l'essentiel du commerce, qui consiste

(*a*) Sans l'usure, point de commerce colonial ni de marine marchande, point de canaux ni de chemins de fer, point de bourse ni de banque, et de nos jours point de budget ni de gouvernement. Le saint Siége l'a bien compris, quand il a permis l'intérêt légal jusqu'à décision contraire.

dans les changes et dans les sociétés, ne suppose nullement l'usure; et que quand on auroit diminué la facilité de prêter, telle qu'elle est parmi les hommes, ce ne seroit pas un grand malheur, puisqu'elle ne sert qu'à entretenir l'oisiveté et tous les vices qui en naissent.

En un mot, il faut prêter comme on fait l'aumône, non pour son profit, mais pour le bien de l'indigent (*a*). Alors le prêt se fera selon son véritable esprit, et la société n'en ira que mieux.

Au reste quand il s'agit d'examiner si une chose est bonne ou mauvaise, il ne faut pas regarder certains inconvéniens particuliers; autrement on ne réformeroit jamais les abus, puisqu'il n'y en a point qu'on puisse corriger sans qu'il en arrive quelque inconvénient; mais il faut regarder ce qui est bon ou mauvais en soi, et ce qui a en soi moins d'inconvéniens. Ces inconvéniens suffiroient seuls à fonder la défense de l'usure, qui fait sans comparaison plus de mal que de bien.

Ceux qui regardent cette défense si précise de l'usure, qu'a toujours faite le saint Siége, comme une loi tyrannique et une entreprise sur le droit qu'ont les Etats de régler les affaires du commerce, prennent en cela (qu'il me soit permis de le dire sans dessein d'offenser personne), prennent, dis-je, en cela un peu l'esprit des hérétiques. Et au contraire, si l'on considère qu'en ce point comme comme dans tous les autres, les décisions du saint Siége n'ont fait que suivre la tradition des premiers siècles et la loi de Dieu, selon que toute l'antiquité l'avoit entendue, on admirera la conduite du Saint-Esprit, qui au milieu de la corruption a conservé la pure doctrine.

Et ce n'est pas offenser les princes ni les Etats, que de leur montrer les règles que Dieu a données à la société et au commerce, n'y ayant rien de plus digne d'être réglé par ses lois.

Que si les lois romaines ont autorisé l'usure, même dans les temps du christianisme, nous avons déjà remarqué que c'est une suite de l'erreur qui les avoit précédées. Saint Thomas nous ap-

(*a*) Prêter à l'indigent comme on fait l'aumône, oui, on le doit; mais si je prête à un spéculateur, à un Rothschild, à l'Etat; si pour ouvrir le flanc des montagnes, joindre les mers, changer la face de la terre?

prend que les lois civiles ne sont pas toujours obligées de réprimer tous les crimes. Grotius même nous vient de dire que les lois dissimulent souvent les abus qui ne peuvent pas tous souffrir de remèdes; et Dieu permet des erreurs dans toutes les lois, même dans les lois romaines, les plus saintes de toutes celles qui ont été faites par les hommes, afin de faire voir qu'il n'y a que les lois qu'il donne et que son Eglise conserve, qui soient absolument infaillibles.

Et toutefois il faut louer Dieu de ce que dans les temps du christianisme, les lois civiles se sont de plus en plus épurées. Dès le temps de l'empereur Léon le Philosophe, les jurisconsultes connurent que la religion défendant les usures, il falloit que les lois s'y conformassent; et ce prince en fit une nouvelle, non pour les modérer comme ses prédécesseurs, mais pour les interdire absolument.

Elle porte qu'encore que ses ancêtres eussent autorisé le paiement des usures, peut-être à cause de la dureté et de la cruauté des créanciers, il juge cet abus insupportable dans la vie des chrétiens, comme réprouvé par la loi de Dieu. C'est pourquoi il défend l'usure pour quelque cause que ce soit, de peur, dit-il, qu'en suivant les lois, nous ne soyons contraires à la loi de Dieu; et il ordonne que quelque peu qu'on prenne, il soit imputé au principal.

Tous les rois chrétiens ont imité cet exemple, et entre autres les rois de France. L'ordonnance défend toute usure avec une sévérité qui fait bien voir qu'elle a cru suivre en cela la loi de Dieu. Il faut espérer que les parlemens, s'il est vrai qu'ils aient, comme des auteurs le prétendent, des maximes contraires, prendront à la fin l'esprit commun de la loi; et cela arrivera infailliblement, pourvu qu'on n'établisse point les jugemens sur des coutumes que l'intérêt seul a établies, et qu'on entre, comme il convient à d'humbles enfans de l'Eglise, dans l'esprit de la tradition seule interprète de la loi de Dieu.

VIIe PROPOSITION.

La loi de Dieu défendant l'usure, défend en même temps tout ce qui y est équivalent.

Je m'explique. Quelques-uns de ceux qui avouent que l'usure est défendue par la loi de Dieu selon la notion que nous venons de voir, cherchent des expédiens pour faire trouver à ceux qui prêtent des profits semblables. Je dis que cela est mauvais; et voici comment il faut procéder pour connoître la vérité dans cette matière.

Il faut avant toutes choses bien entendre ce que Dieu défend, et comment sa sainte loi a été entendue par les saints Pères. Car c'est la règle de la foi. Cela étant bien entendu, il faut dire que tout ce qui dans le fond fera tout l'effet de la chose que Dieu défend, sera également défendu, de quelque nom qu'on le nomme, parce que le dessein de Dieu n'est pas de défendre ou des mots ou des tours d'esprit et de vaines subtilités, mais le fond des choses.

Je veux donc dire, en un mot, que quand de l'exposition que quelqu'un fera il s'ensuivra que la loi de Dieu ne sera plus qu'une illusion et un rien, l'exposition sera mauvaise. Tout le monde conviendra de ce principe; et cela étant une fois bien entendu, pour juger les cas de cette matière, il faut soigneusement examiner les contrats ou les conventions tacites ou expresses qui ont tous les effets de l'usure, et ne les pas confondre avec celles qui en ayant quelque apparence, en sont au fond autant éloignées que le ciel l'est de la terre, et par l'intention et par les effets. Car c'est de là que vient toute l'erreur, les uns défendant ce qui est permis, et les autres déçus par des apparences, étendant trop loin les permissions.

Par exemple, de ce que les rentes sont permises, quelques-uns concluent que les intérêts par simples obligations sont permis. Ce qui trompe, c'est que de part et d'autre on tire de son argent un certain profit. Mais l'intention et les effets sont infiniment différens; car l'intention de celui qui prête par obligation, est de

tirer du profit d'un argent dont il demeure toujours le maître, et l'effet répond à son intention; au lieu que dans la constitution des rentes, il y aura un vrai achat, et par conséquent une parfaite aliénation du principal, qui ne peut être redemandé que dans des cas semblables à ceux qui feroient résoudre un contrat de vente.

Or de là suit une différence entière entre ces contrats, puisque l'un est un vrai achat, et que l'autre est un simple prêt, dont par conséquent les profits sont l'usure proprement dite, où la notion que nous en donnent la loi de Dieu et la tradition ne subsiste plus.

On dira: Mais comme on tire une rente perpétuelle d'un argent qu'on s'oblige à ne répéter jamais, ne pourra-t-on pas tirer durant dix ans une rente d'un argent qu'on s'obligera de ne répéter que dans dix ans? Non sans doute, et la différence de ces deux contrats est manifeste. Car le premier est un vrai achat, où le prix de la chose achetée, c'est-à-dire de la rente, passe incommutablement en la puissance du vendeur; au lieu que l'autre contrat est directement contraire à l'intention de l'achat, puisque après avoir joui de la marchandise on en retire encore le prix.

Il ne faut donc pas regarder la rente comme un profit de mon argent, mais comme l'effet d'un achat parfait. Que si je veux tout ensemble pouvoir retirer et la rente et le prix auquel je l'ai achetée, il est clair que je ne fais pas un achat, et que mon contrat a toutes les propriétés d'un vrai prêt; et ce que j'appelle rente a toutes les propriétés d'une vraie usure, telle que la loi de Dieu la définit et la défend, ou cette défense n'est plus qu'un nom inutile.

Quoi donc? dira-t-on, on ne pourra pas acheter une rente pour un temps? On le peut sans doute; mais en l'achetant il ne faut plus espérer de ravoir le prix de l'achat; autrement on confond tout, et on appelle achat ce qui en effet ne diffère en rien du prêt.

Voici encore un autre cas, qui pour être mal entendu, donne lieu à quelques-uns de soutenir l'usure. J'ai une somme d'argent que je crois employer à me rédimer d'une servitude ou d'une charge qui m'apporte un grand dommage; ou bien je suis un

marchand dont l'argent, continuellement dans un emploi actuel, ne cesse de me profiter. Cependant vous venez à moi, et vous m'empruntez cette somme. Il est clair que je puis en conscience exiger de vous un parfait dédommagement de la perte actuelle que je fais, et que je puis le faire sur un pied certain, puisque je sais ce que je perds; et que moi marchand qui connois ce que mon argent me vaut, pour ne vous point faire de tort, je puis fixer mon profit sur le moindre pied, et le reprendre sur vous, les frais et les risques déduits. Ce dédommagement est de droit naturel, et n'appartient nullement au cas de l'usure; car il m'est dû par un autre genre d'obligation que celui qui provient du prêt. L'obligation du prêt est totalement épuisée, quand je rétablis à mon créancier sa somme principale; mais le dommage effectif qu'il a souffert n'est pas réparé par là, et chacune de ces deux dettes demande sa compensation. Mais voici un autre cas qu'on prétend semblable à celui que je viens de proposer.

Je prête, et parce que l'argent comptant me peut profiter indéfiniment en diverses sortes, je prends un dédommagement de ces pertes imaginaires. Je dis que c'est gagner en vertu du prêt, c'est-à-dire gagner par une chose qui en est inséparable: je dis que c'est l'usure proprement dite, et l'usure telle que la loi de Dieu la défend; car ce dommage indéfini étant, comme je viens de dire, inséparable du prêt, si la loi nonobstant cela défend de recevoir plus qu'on ne donne, c'est sans doute qu'elle a jugé ce dédommagement inique; autrement comme il n'y auroit aucun cas auquel je ne pusse tirer profit de mon argent, le cas de l'usure seroit impossible. Personne en effet ne peut supposer que j'aie de l'argent comptant, dont je ne puisse tirer une infinité de commodités et de profits. Et quand même j'aurois résolu de laisser l'argent dans mes coffres, il peut arriver de si belles occasions, que je changerai de dessein, et que je voudrai en profiter. Il ne se peut que je ne m'ôte cette faculté en prêtant; donc je puis tirer quelque profit de tout prêt; donc le cas de l'usure est une chimère.

Par conséquent il faut dire que le dédommagement, c'est-à-dire le *damnum emergens*, ou le *lucrum cessans*, regarde des

pertes réelles, des occasions de profit effectives et irréparables; et que celles qui ne sont point de cette nature, sont suffisamment réparées par le paiement du principal, ainsi qu'il a été dit.

Mais, dit-on, quelle différence entre cette usure proprement dite que vous prétendez défendue, et l'intérêt qu'on adjuge par condamnation pour le retard? Grande et manifeste différence; car l'intérêt s'adjuge pour deux motifs : le premier, pour le dommage effectif que la loi présume que vous recevez, lorsqu'on ne vous paie pas au temps préfix; car elle a raison de présumer qu'en marquant un certain temps, vous avez une destination actuelle de votre argent, dont il est juste que vous soyez dédommagé. Que si en effet vous n'en aviez pas et que vous n'ayez eu d'autre dessein que de profiter, la loi ne le sait pas, et vous laisse à consulter votre conscience. Et il y a des pays où, pour éviter les fraudes des usuriers, l'intérêt ne s'adjuge qu'en connoissance de cause. Mais dans les pays où cela se fait sans cette précaution, ce n'est pas que la loi approuve le dédommagement sans perte effective; c'est que ne croyant pas pouvoir assez pénétrer le fond des choses, elle juge par présomption[1], et laisse à la conscience d'un chacun de se faire justice.

Il y a encore un autre motif de la condamnation *ex morâ,* qui est d'adjuger l'intérêt comme une peine. Celui-là en soi est plus délicat, parce qu'il donne lieu aux usures palliées. Mais à la rigueur il n'est pas injuste, et diffère infiniment de l'usure. Car l'esprit de l'usurier n'est pas de retirer son argent, c'est de le faire profiter; et au contraire, l'esprit de la loi pénale est de faire cesser de tels profits par un paiement effectif.

En effet dans les sentences de condamnations, la première chose qu'on fait c'est d'obliger à payer; et l'on voit par les procédures que l'esprit de la loi est celui-là. Il n'y a donc rien de plus opposé que ces condamnations et les usures, puisque les unes veulent empêcher le paiement, et que les autres le désirent.

Je ne parle point ici des autres différences entre ces deux cas. Celle-ci suffit pour faire voir combien peu ces condamnations servent à établir l'usure.

Il y auroit beaucoup d'autres cas à examiner, qui pourroient

peut-être être résolus avec autant d'évidence. Mon intention n'est pas de traiter ici toute la matière de l'usure; il me suffit d'avoir donné une règle certaine pour la connoître.

Je répète cette règle: la loi de Dieu expliquée par la tradition, n'a pas voulu défendre une chimère et un cas en l'air. Il faut donc fixer ce cas, et voir quelle notion elle a donnée de l'usure; et toutes les fois que nous trouverons qu'en permettant un certain profit de l'argent, la loi de Dieu sera éludée et ne subsistera plus qu'en paroles, nous devons tenir ce profit comme enfermé dans la défense divine. Je ne crois pas qu'il y ait rien de plus ferme ni de plus inébranlable que cette règle.

Je définis l'usure selon cette règle, tout argent ou équivalent qui provient en vertu du prêt, et j'appelle venir en vertu du prêt, ce qui dépend d'une condition qui en est inséparable et ce qui a les mêmes effets.

Cette notion est certaine et comprise manifestement dans la loi de Dieu, ainsi qu'il a été dit.

VIIIe PROPOSITION.

La police ecclésiastique et civile, pour empêcher l'effet de l'usure, ne doit pas seulement empêcher ce qui est usure dans la rigueur, mais encore tout ce qui y mène.

La raison en est commune à toutes les lois. Car c'est pour cela qu'afin d'empêcher les meurtres et les séditions, on empêche le port d'armes à certaines heures, quoiqu'en soi il pourroit être innocent; et qu'afin d'empêcher les impuretés, on empêche certaines fréquentations et correspondances, et ainsi du reste.

De cette sorte, quoiqu'à la rigueur la conscience ne défende pas de prendre un dédommagement raisonnable de la perte réelle que le prêt apporte quelquefois, la loi civile ne permet pas que chacun en cela se fasse justice, parce que ce seroit donner lieu à la fraude. C'est pourquoi il faut toujours avoir recours au juge. On veut que de telles choses soient toujours éclairées par la justice, parce qu'en s'approchant de cette lumière, les fraudes ont moins de moyen de se glisser.

Ainsi la loi ecclésiastique ou civile peut bien aller au delà de la loi de Dieu, pour donner des barrières aux usuriers, mais non jamais en deçà; et elle peut bien relâcher en quelques endroits ce qu'elle permet en d'autres, mais ce qui dépend de la loi de Dieu doit toujours être uniforme.

FIN DU TRAITÉ DE L'USURE.

MÉMOIRES

AU SUJET DE L'IMPRESSION

DES

OUVRAGES DE DOCTRINE

COMPOSÉS PAR LES ÉVÊQUES (*a*).

EXTRAIT DES LETTRES

DU CHANCELIER DE PONTCHARTRAIN.

LE CHANCELIER.

Monsieur le cardinal dira qu'une censure, en un point de doctrine, ne peut être soumise à l'examen de ceux qu'emploie un

(*a*) Le lecteur connoît Richard Simon.

Cet auteur à doctrine douteuse, ami du paradoxe et se recherchant lui-même dans les opinions les plus étranges, fit paroître en 1678 un livre que Bossuet signala comme « un amas d'impiétés et un rempart de libertinage » intellectuel, l'*Histoire critique de l'Ancien Testament*, qui fut supprimé par un décret du conseil d'en haut. Non content de ce premier essai, toujours impatient d'étaler son érudition, le bizarre écrivain produisit en 1702 une traduction du Nouveau Testament, connue sous le nom de *Version de Trévoux.* La sentinelle qui veilloit aux portes d'Israël, démêla bientôt le nouveau stratagème de l'ennemi : Bossuet vit que, si le novateur ébranloit dans son premier ouvrage l'authenticité des Ecritures canoniques, il en détruisoit l'inspiration dans le second : et pour déjouer ces perfides manœuvres, il composa l'*Ordonnance* et les deux *Instructions pastorales* que nous avons publiées dans un autre volume (1).

Comme l'*Ordonnance* et la première *Instruction* se trouvoient sur le point de paroître, le chancelier de Pontchartrain défendit à l'imprimeur, Anisson, d'en livrer les exemplaires, déclarant que les deux ouvrages devoient être examinés par un censeur, qu'il nommoit dans la personne du docteur Pirot.

Mesure étrange, en vérité! Pendant quarante ans, sous cinq chanceliers consécutifs, Bossuet avoit fait imprimer ses écrits sans formalité légale, en vertu d'un privilége permanent, que M. de Pontchartrain avoit renouvelé lui-même; sa doctrine, bien loin de soulever la moindre réclamation, avoit obtenu les

[1] Vol. III, p. 372 et suiv.

chancelier sur le fait des livres qu'on veut faire imprimer. Je contesterois fort cette réponse, si je voulois : je lui dirois, et dirois par principe, qu'il a droit sans doute de faire tant de censures qu'il lui plaira ; mais qu'il n'a pas droit pour cela de les faire imprimer sans privilége. Qu'il fasse faire, si bon lui semble, mille et mille copies de ses censures dans son secrétariat, qu'il les rende publiques...; ce n'est point mon affaire, c'est son droit : mais veut-il imprimer, c'est mon affaire, c'est mon droit.....; peut-être ne l'étendrois-je pas jusqu'à faire discuter sa censure, etc.

suffrages et fait l'admiration de tous les théologiens : et voilà que l'on défère tout à coup l'enseignement de ce grand docteur, de ce grand évêque, à l'examen d'un simple prêtre ! Cette injure faite au pontife et cette atteinte portée à la liberté frappoit du même coup tout l'épiscopat; ce renversement de l'ordre dans l'Eglise et dans l'Etat alloit droit à soumettre, et M. de Pontchartrain prétendoit effectivement soumettre, à la censure tous les ouvrages de doctrine et de liturgie publiés par les évêques, les mandemens, les livres de prières, les missels, les vespéraux, les rituels, etc.

Bossuet, ce génie qu'on invoque à l'appui du despotisme, s'arma de tout son zèle et de toute son énergie pour la défense de la liberté. Avant toutes choses, il s'assura l'appui du cardinal de Noailles et la médiation toujours si religieuse de Madame de Maintenon; puis, pour observer toutes les convenances, il porta ses réclamations devant M. de Pontchartrain : il lui adressa une requête aussi ferme de langage que forte de raisons; il eut avec lui trois conférences, dont une en présence du cardinal de Noailles archevêque de Paris : rien ne put vaincre son inconcevable opiniâtreté.

Alors Bossuet monta chez le roi, et fit quatre mémoires pour répondre successivement aux objections du ministre. Ces mémoires sont d'une grande force et tout ensemble d'une admirable simplicité ; le langage en est respectueux, et la doctrine inflexible; car en ce temps-là, le respect s'allioit à l'indépendance. Nous ne signalerons pas le développement de la discussion; le lecteur le suivra facilement.

Louis XIV, éclairé, dit un mot, et l'on vit s'opérer une révolution soudaine : M. de Pontchartrain retira la défense qu'il avoit faite au libraire Anisson, et laissa paroître sans formalité l'*Ordonnance* et la première, puis bientôt la seconde *Instruction contre la Version de Trévoux*. En même temps il donna, dit l'abbé Ledieu, « toute liberté aux évêques pour leurs ordonnances, statuts, censures » et autres ouvrages de doctrine, de piété et de liturgie.

Tel fut le zèle de Bossuet pour la liberté de l'Eglise. Rien n'auroit pu vaincre son courage et sa constance. Il dit dans une lettre qu'on lira plus loin : Nous faudra-t-il « prendre l'attache de M. le chancelier, et achever de mettre l'Eglise sous le joug? Pour moi j'y mettrois la tête : je ne relâcherai rien de ce côté-là, ni ne déshonorerai le ministère dans une occasion où la gloire de mon métropolitain, autant que l'intérêt de l'épiscopat, se trouve mêlée. »

Aujourd'hui l'Etat n'a plus de docteur, parce qu'il n'a plus de doctrine, pour examiner les écrits des évêques; mais il a un droit de timbre et un brevet d'imprimeur. Qu'on nous dise quel avantage le siècle de la liberté nous offre sur le siècle du despotisme.

BOSSUET.

On voit par là que la censure, dès qu'on la voudra imprimer, deviendra soumise à son jugement, et qu'il en pourra refuser le privilége; ce qui s'étendra pareillement aux Catéchismes, Missels, Rituels, etc.

LE CHANCELIER.

Ma peine ne roule que sur l'impression des maximes avancées par M. l'archevêque, dans le manifeste de sa censure.

BOSSUET.

Il y a de l'affectation à distinguer ce qu'il appelle le manifeste, c'est-à-dire le préparatoire à la censure, d'avec la censure même.

LE CHANCELIER.

Le nom de l'auteur du *Nouveau Testament de Trévoux,* me paroissant fort suspect..., le privilége fut accordé le 26 mars 1702, mais sous la condition de faire une infinité de corrections dans la nouvelle édition.

BOSSUET.

Ainsi dans le fond, il est constant que le livre en question méritoit la censure en l'état où il étoit, ne s'agissant point d'un livre à venir dans la censure de M. le cardinal, mais de celui dont l'auteur est fort suspect, et qui avoit besoin d'une infinité de corrections.

LE CHANCELIER.

Que M. l'archevêque trouve mille choses à reprendre dans le livre, tel qu'il est imprimé à Trévoux, il ne fait que ce que j'ai fait moi-même. Qu'il me donne là-dessus ses avis...: qu'il attend ensuite que le livre soit imprimé...; s'il trouve encore des erreurs, qu'il se plaigne, etc.

BOSSUET.

Par ce moyen le livre où M. le chancelier, comme M. l'archevêque, trouve mille choses à reprendre, et même des erreurs, passera sans répréhension; et l'erreur demeurera entre les mains

de tout le monde, sans qu'il reste autre chose à un archevêque que de se plaindre à M. le chancelier.

LE CHANCELIER.

La seule question est de savoir si quelque loi me défend d'accorder des permissions d'imprimer toutes sortes de livres, même des versions de l'Ecriture, sans m'être préalablement muni de l'approbation des ordinaires; et s'il est permis à un prélat d'avancer..... des maximes qui ne tendent qu'à cette fin.

BOSSUET.

Les prélats n'ont jamais seulement songé que pour accorder son privilége, M. le chancelier dût se munir de l'approbation des ordinaires. Il donne son privilége indépendamment, et suppose que les auteurs font leur devoir. Il n'y a point de lois qui défendent aux évêques de faire exécuter aux particuliers les règles de la discipline établie dans les conciles; et si l'auteur l'eût fait, il auroit évité l'inconvénient où il est tombé, en sorte que visiblement il est dans son tort.

LE CHANCELIER.

M. l'archevêque d'Auch s'assujettit à cette règle, il y a dix-huit mois. Il me présenta l'exemplaire de son Rituel, pour être examiné à l'ordinaire. Il en fut dispensé, attendu son mérite per sonnel : le titre en fait foi.

BOSSUET.

C'est ainsi que sous prétexte de dispense, on voudroit engag les évêques à soumettre à l'examen ordinaire, c'est-à-dire au jugement d'un docteur, jusqu'à leurs Rituels et tous les autres livres ecclésiastiques.

MÉMOIRE DE BOSSUET

AU CHANCELIER.

Le fait est que depuis trente à quarante ans que je défends cause de l'Eglise contre toutes sortes d'erreurs, cinq chancelie consécutifs, depuis M. Séguier jusqu'à celui qui remplit aujourd'hui cette grande place, ne m'ont jamais soumis à aucun examen pour obtenir leur privilége. Ils ont voulu honorer par là la grace que sa Majesté m'avoit faite de me confier l'instruction de Monseigneur le Dauphin, et si j'ose le dire, le bonheur que ma doctrine, loin d'avoir reçu aucune atteinte, a toujours eu d'être approuvée par tout le clergé de France et même par les Papes.

Après cela, quand on verra dorénavant paroître mes écrits avec l'attestation d'un examen, cette nouvelle précaution fera dire que ma doctrine commence à devenir suspecte, et je ne serai pas longtemps sans en essuyer les reproches des protestans.

Par ce moyen, le privilége avantageux dont j'ai été honoré, et l'exemption perpétuelle de tout examen sous cinq chanceliers consécutifs, me tournera à confusion, et on croira que je m'en suis rendu indigne. Il est malheureux pour moi d'être le premier des évêques au livre duquel paroisse cette attestation d'examen. La première fois qu'on la verra dans mes écrits arrivera justement au sujet du pernicieux livre de M. Simon, et je n'ai pas besoin d'expliquer que cela pourra faire dire qu'on m'impute à faute de l'avoir attaqué.

Enfin sous un chancelier qui m'honore publiquement de son amitié depuis si longtemps, j'aurai reçu un traitement qui jamais ne me sera arrivé sous les autres, qui auront été élevés à cette charge.

Quand il plaira à celui qui la remplit si dignement d'user de quelque distinction à mon égard, il ne fera pour moi que ce qu'il a déjà fait pour d'autres évêques; et j'ai peine à croire que cette grace soit tirée à conséquence.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES

A Germigny, ce 25 octobre 1702.

La réponse, Monseigneur, que j'ai reçue me fait voir qu'il n'y a rien à espérer de M. l'abbé Bignon, qui, à quelque prix que ce soit, veut faire des difficultés à ceux qui sont en état de découvrir les erreurs cachées de M. Simon, plus dangereuses encore que celle qu'il débite à découvert. Ainsi il est temps que Votre Eminence fasse les derniers efforts pour la défense de la religion et de l'épiscopat.

J'envoie à Votre Eminence, par cet exprès, le mémoire que j'ai dressé pour sa Majesté : ce sera à Votre Eminence à le faire valoir; et je l'en supplie par toute l'amitié dont elle m'honore depuis si longtemps, et par tout le zèle qu'elle a pour la religion.

Il me sera bien douloureux d'être le premier qu'on assujettisse à un traitement si rigoureux : mais le plus grand mal est que ce ne sera qu'un passage pour mettre les autres sous le joug. Il est vrai qu'il y a un règlement de l'an passé, fondé sur lettres-patentes, pour obliger ceux qui ont des priviléges généraux à remettre leurs manuscrits à M. le chancelier, pour être examinés : mais il est vrai aussi qu'il ne s'est point pratiqué, du moins à mon égard et à celui des évêques. Celui qu'on a ajouté, de mettre l'attestation du docteur à la tête de l'impression, est tout nouveau et fait à cette occasion : ainsi il est tout visible qu'il est fait en faveur de M. Simon et en haine de notre censure.

Quand on a dit à M. le chancelier qu'il étoit étrange d'assujettir les évêques à ne pouvoir enseigner que dépendamment des prêtres, et à subir un examen sur la foi, il a répondu qu'il falloit être attentif à ce qu'ils pourroient écrire contre l'Etat. Mais les évêques sont gens connus et pour ainsi dire bien domiciliés; et c'est une étrange oppression, sous prétexte qu'il peut arriver qu'il y en ait quelques-uns qui manquent à leur devoir pour le temporel (ce qui néanmoins est si rare et n'arrive point), d'as-

sujettir tous les autres, et de leur lier les mains en ce qui regarde la foi, qui est l'essentiel de leur ministère et le fondement de l'Eglise. Le roi ne le souffrira pas, et notre ressource est toute dans sa piété.

Surtout, Monseigneur, il faut tâcher de faire entrer dans l'esprit du roi par combien d'artifices l'esprit socinien sait s'introduire, par combien de détours et par combien de dangereuses insinuations; en sorte que nous sommes tous obligés à lui dire qu'il n'a jamais eu et ne peut avoir pour la religion d'affaires plus périlleuses. Peu de personnes connoissent cette dangereuse hérésie, parce qu'elle met toute sa finesse à se cacher, et qu'elle a pour elle tous les libertins. J'ai cru être obligé de m'appliquer à découvrir ses finesses, appréhendant avec raison d'avoir quelque jour à les combattre. Le temps en est venu, et voilà qu'on m'arrête dès le premier pas, faute d'être instruit sur ce sujet et parce qu'on n'a pas voulu nous en croire.

J'ai averti M. le chancelier avec toute la sincérité que je devois : je l'ai trouvé, je l'oserai dire, si prévenu sur les droits de sa charge, qu'il n'écoutoit rien autre chose, et sembloit prêt à abandonner l'Ecriture à ceux qui s'affranchiroient de l'autorité des évêques, à qui l'interprétation en est confiée, comme étant le fondement du salut. Faute de s'assujettir à cette règle, l'Evangile deviendra ce qu'on voudra, et bientôt on ne le connoîtra plus.

J'implore le secours de Madame de Maintenon, à qui je n'ose en écrire. Votre Eminence fera ce qu'il faut; Dieu nous la conserve. On nous croira à la fin, et le temps découvrira la vérité : mais il est à craindre que ce ne soit trop tard, et lorsque le mal aura fait de trop grands progrès : j'ai le cœur percé de cette crainte. Dieu vous a mis où vous êtes pour y obvier. Respect, obéissance et soumission.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

J'ai cru qu'il seroit utile de joindre au mémoire une copie de mon privilége. J'ai voulu tout dire dans le mémoire, afin que Votre Eminence choisisse ce qu'il y aura de plus utile.

PRIVILÉGE DU ROI.

Louis, par la grace de Dieu, etc, : le sieur Jacques-Bénigne Bossuet, etc., nous a fait remontrer qu'outre plusieurs ouvrages qu'il a ci-devant donnés au public, et dont les priviléges sont expirés ou prêts à expirer, il travaille encore à d'autres ouvrages, tant pour l'instruction de son diocèse que pour le bien général de l'Eglise, lesquels il désireroit faire imprimer, s'il nous plaisoit lui en accorder la permission et nos lettres sur ce nécessaires : et voulant donner moyen audit sieur évêque de continuer à communiquer au public les lumières qui ont toujours été si nécessaires au salut des ames et si avantageuses au bien de notre sainte religion, nous lui avons permis, etc., pour l'espace de dix années, etc.

Donné à Versailles, le vingt-sixième jour de février 1701.

PREMIER MÉMOIRE

Présenté à Sa Majesté, le 2 novembre 1702.

L'évêque de Meaux se croit obligé de représenter très-humblement à sa Majesté le nouveau traitement qu'on lui fait, au sujet d'un livre qu'il se croit obligé d'imprimer contre la version et les notes du Nouveau Testament de Trévoux.

Cette version et ces notes sont pernicieuses, et tendent à l'entière subversion de la religion ; et la censure de M. le cardinal de Noailles ne pouvoit être ni plus juste ni plus nécessaire.

L'ouvrage de l'évêque de Meaux donne aussi des instructions très-nécessaires sur cette nouvelle version, et explique les erreurs de ce livre, d'une manière encore plus particulière que ne peut faire une censure.

Cependant on lui fait des incidens, sur lesquels il ne croit pas devoir passer outre, sans les avoir exposés à Sa Majesté, en toute humilité et respect.

Cet évêque écrit depuis trente à quarante ans pour la défense de l'Eglise contre toutes sortes d'erreurs ; et cinq chanceliers de France consécutifs, depuis M. Séguier, y compris celui qui remplit si bien aujourd'hui cette charge, lui ont toujours fait expédier le privilége, sans le soumettre jamais à aucun examen.

Cette confiance qu'on lui a marquée doit être attribuée, premièrement à son caractère d'évêque ; secondement, à ce que sa doctrine a été connue, non-seulement dans tout le royaume, mais encore, s'il ose le dire, dans toute la chétienté, sans jamais avoir reçu aucune atteinte ; et au contraire elle a été approuvée, non-seulement par tout le clergé de France, mais encore par les papes : en troisième lieu, à l'honneur que lui a fait Sa Majesté de lui confier l'instruction de monseigneur le Dauphin, et de le tenir toujours en divers emplois près de sa personne, ce qui est le plus certain témoignage d'une doctrine irréprochable.

C'est aussi ce qui a donné lieu à M. le chancelier d'aujourd'hui de lui accorder un privilége général.

Il en usoit de bonne foi, en découvrant les erreurs de ce livre pernicieux, quand au commencement de ce mois il est venu un ordre de M. le chancelier de porter le manuscrit de cet évêque à M. Pirot, pour en subir l'examen.

Quoique jamais l'évêque de Meaux n'ait été assujetti à rien de pareil ; comme en de semblables rencontres, il a pris ordinairement de lui-même le conseil de ce docteur, il lui a tout remis ; et M. Pirot donne sans hésiter son témoignage.

Il est encore venu un nouvel ordre et règlement de M. le chancelier, pour faire imprimer à la tête du privilége l'attestation du docteur ; ce qui seroit un témoignage public de l'assujettissement des évêques à la censure des docteurs.

C'est ce que cet évêque croit tout à fait opposé à son honneur, et à celui de son caractère.

Premièrement, parce que cela n'a jamais été pratiqué à son égard. Il a imprimé, même sous M. le chancelier d'aujourd'hui, en 1700 et 1701, deux livres pour l'instruction des nouveaux catholiques, sans qu'il y ait paru rien de semblable.

Secondement, non-seulement cela n'a jamais été pratiqué à

son égard, mais encore ne l'a jamais été à l'égard d'aucun ouvrage imprimé par les évêques, et même par leur ordre. Il y en a un exemple bien récent dans un livre imprimé par ordre de M. l'évêque de Montpellier, le 6 juillet dernier, sans qu'il y paroisse rien de pareil.

Troisièmement, il n'est pas besoin d'entrer dans les règlemens qu'on a pu faire sur les examens des livres à imprimer, puisqu'on a toujours distingué les évêques dans l'exécution des règlemens les plus généraux; paroissant tout à fait extraordinaire qu'eux, qui ont reçu de Jésus-Christ le dépôt de la doctrine, ne la puissent enseigner que dépendamment des prêtres qui leur sont soumis de droit divin.

Quatrièmement, cette nouvelle formalité dans les ouvrages de l'évêque de Meaux, fera dire que sa doctrine commence à devenir suspecte, et il aura bientôt à essuyer sur ce sujet le reproche des protestans.

Cinquièmement, cette précaution extraordinaire, qu'on prend à l'occasion d'un livre si justement flétri par M. le cardinal de Noailles, sera bien remarquée, et fera dire à tout le monde qu'on lui a voulu donner de l'appui; ce qui est d'une périlleuse conséquence.

Sixièmement, cet auteur fut déjà flétri par l'arrêt du conseil d'en haut, le 19 juin 1678, *signé* Colbert, où son livre intitulé: *Histoire critique du Vieux Testament*, fut supprimé, avec défenses de le réimprimer, même sous prétexte de changer de titre, ou de corrections. Le lieutenant de police, à qui l'exécution de l'arrêt fut renvoyée, étoit alors M. de la Reynie, qui pourroit, en cas de besoin, rendre compte à Sa Majesté de ce qu'on craignoit alors de ce dangereux auteur.

Pour ces considérations, et en attendant que Sa Majesté ait fait justice aux évêques, sur le droit qui leur est donné par leur caractère d'être les premiers docteurs de la vérité dans l'Eglise; l'évêque de Meaux espère de la bonté et de la justice de Sa Majesté, qu'elle voudra bien ordonner que le livre en question passe comme ses autres ouvrages, sans qu'il soit rien innové dans la manière de l'imprimer et débiter, afin de laisser la réputation

saine et entière à un évêque qui a blanchi dans la défense de la vraie foi, et dans le service de Sa Majesté, en des emplois d'une si grande confiance.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES.

A Germigny, ce 24 octobre 1702.

Comme je crois, Monseigneur, Votre Eminence présentement de retour de ses visites, et que le moment approche où elle verra le roi, il est temps que j'aie l'honneur de lui parler sur le traitement qu'on me fait. J'ai dissimulé la première injure, de me donner un examinateur ; ce que cinq chanceliers de suite, à commencer par M. Séguier, n'ont jamais songé : j'ai, dis-je, dissimulé dans le dessein d'avancer l'impression. Elle est achevée ; cela va bien de ce côté-là : mais on passe à une autre injure, de vouloir que l'attestation de l'examinateur soit à sa tête. C'est, monseigneur, à quoi je ne consentirai jamais ; parce que c'est une injure à tous les évêques, qu'on veut mettre par là sous le joug, dans le point qui les touche le plus, dans l'essentiel de leur ministère, qui est la foi.

En vérité, Monseigneur, s'il ne s'agissoit que de moi, je pourrois encore m'y soumettre, dans l'espérance que le roi nous feroit justice : mais si j'abandonnois la cause, on la croiroit finie par mon consentement et par mon exemple.

J'ai mandé à M. Anisson ce qu'il avoit à dire sur cela, pour empêcher qu'on n'en vînt à l'effet. J'attends la réponse ; et je ne l'aurai pas plutôt que je prendrai mon parti.

J'espère tout, après Dieu, du secours et de la protection de Votre Eminence, que Dieu n'a mise dans une si grande place, avec tant de lumières, de piété et de crédit, que pour soutenir l'Eglise. Je m'aiderai de mon côté, et j'espère en Dieu qu'il nous tirera de cette oppression, si nous ne perdons point courage : si j'en manquois, Votre Eminence seroit la première à me redresser. Il faut éviter l'examen aux évêques. Je dresserai une requête, que je prierai Votre Eminence de présenter et d'ap-

puyer. J'attends, pour la dresser, que j'aie une réponse précise, afin d'en régler la conclusion et les paroles. J'espère que Votre Eminence préviendra le roi, qu'on n'aura pas manqué de bien préparer contre nous. Je compte demain avoir réponse, et écrire plus précisément à Votre Eminence par mon neveu, que je suivrai, si je puis.

Je crois que mon livre sera utile, principalement parce que se conformant en tout point à votre censure, il fera voir l'esprit socinien dans l'ouvrage qu'elle a condamné. Cela paroît devoir avoir un grand effet pour faire revenir les plus prévenus, et faire sentir à tout le monde le grand péril de l'Eglise. Dieu nous aidera; et pour moi, je combattrai sous vos ordres jusqu'au dernier soupir. Vous savez mon obéissance, monseigneur.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

IIe MÉMOIRE,

OU

REQUÊTE AU ROI, PRÉSENTÉE PAR M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

Sire,

Ce qui se passe en votre ville royale, dans votre Cour, à vos yeux, est d'une si grande conséquence pour la religion, que je me sens obligé par les devoirs les plus étroits de la conscience, de me jeter à vos pieds, pour supplier Votre Majesté en toute soumission et respect de vouloir s'y rendre attentive.

Le Nouveau Testament de Trévoux, justement flétri par la plus savante censure qui ait été faite depuis plusieurs années, non-seulement se débite impunément dans Paris, où la censure en a été publiée; mais encore en ôte aux évêques mêmes tous les moyens de combattre l'erreur par une saine doctrine. Cette censure à la vérité se soutient par sa propre force : mais comme il n'est pas possible de tout dire dans un ouvrage de cette nature,

j'ai cru devoir découvrir par un petit livre les artifices dont l'auteur de cette version a coutume de se servir, pour imposer à ceux qui le lisent sans précaution, ou qui ne le connoissent pas assez ; et on arrête mon livre dès le premier pas.

J'ai déjà eu l'honneur de représenter humblement à Votre Majesté, que jusqu'ici mes ouvrages n'ont jamais été soumis à aucun examen, sous cinq chanceliers consécutifs ; et encore l'année passée, j'en ai publié deux, l'un pour l'instruction des nouveaux catholiques, et un autre à l'occasion du dernier jubilé qui a pour titre : *Méditations sur la rémission des péchés.* On a commencé à me faire des difficultés pour l'examen de ma doctrine, que lorsque je me suis élevé avec toute sorte de modération et de vérité contre un livre qui tend à l'entière subversion de la religion, en la corrompant dans sa source, c'est-à-dire dans les paroles sacrées de Jésus-Christ et de ses apôtres. Alors pour la première fois, non-seulement j'ai été contraint de subir l'examen d'un docteur particulier, mais encore on a voulu que le témoignage en fût mis à la tête de mon livre ; ce qui n'a jamais été pratiqué ni pour mes écrits, ni même pour ceux d'aucun évêque.

Au lieu de me continuer le traitement qui m'avoit toujours été fait, on m'astreint encore à des lois plus dures, et on ne me laisse pas la liberté de défendre dans mon diocèse par une ordonnance publique, la lecture de la nouvelle version, ni de donner ce témoignage authentique de ma conformité avec la doctrine de mon métropolitain ; c'est-à-dire qu'on veut ôter aux évêques le droit d'enseigner leurs peuples par écrit, comme ils le font de vive voix ; et c'est par moi que l'on veut commencer à établir cette servitude.

S'il y avoit quelque chose dans mon ordonnance qui blessât les lois du royaume, je serois le premier à la corriger ; mais, Sire, ce qu'on improuve dans un évêque, c'est d'avoir blâmé l'auteur de la version, parce qu'il a osé la publier sans l'approbation de l'Ordinaire. Je n'ai pourtant fait que suivre l'exemple de mon métropolitain, qui, comme ses prédécesseurs et tous les autres évêques, a enseigné la même vérité. C'est un métropolitain si distingué en dignité et en mérite, et enfin si appliqué par

lui-même à la piété et à la doctrine, que l'on attaque en ma personne. On me veut faire désavouer ses saintes maximes; sinon toute la liberté d'enseigner mon peuple et de résister à l'erreur me sera ôtée; ce que Votre Majesté ne souffrira pas.

Ce ne fut jamais l'intention de Votre Majesté ni celle des rois vos prédécesseurs, que les décrets des évêques, leurs statuts, leurs mandemens, leurs ordonnances, dépendissent de vos magistrats; et tous les évêques de votre royaume sont et ont toujours été dans une possession incontestable de les publier, selon la règle de leur conscience.

Il nous est fâcheux, Sire, d'avoir à importuner Votre Majesté de la lecture de nos raisons : mais à qui l'Eglise aura-t-elle recours, sinon au prince de qui seul elle tient toute la conservation de ses droits sacrés, sans lesquels il n'y auroit point de religion sur la terre, et par conséquent point de stabilité dans les royaumes? Votre Majesté a toujours daigné nous entendre par elle-même; et nous ne craignons pas de lui déplaire en la suppliant à genoux, comme nous faisons, que notre jugement parte de son trône et vienne immédiatement de sa bouche.

Dans cette espérance, nous osons dire aux yeux du ciel et de la terre, et en la présence sacrée de Votre Majesté, qui nous représente celui dont nous sommes les ministres, qu'on n'a rien ici à nous reprocher. Quand nous disons « qu'il est dangereux d'exposer au public des versions de la sainte Ecriture sans la permission et l'approbation des évêques de France, » nous ne faisons que répéter la maxime fondamentale qui a servi de motif à cet arrêt solennel de 1667, sorti de la propre bouche de Votre Majesté, et que M. le cardinal de Noailles a inséré dans son ordonnance.

Mais peut-être qu'on blâmera les évêques d'alléguer le concile de Trente, même dans les cas où ce concile ne fait autre chose que d'appuyer les coutumes inviolables du royaume. Il n'y a qu'à voir les décrets du concile de Sens, tenu à Paris en 1528, sous les yeux d'un de nos rois et par un archevêque chancelier de France, pour y lire de mot à mot la défense de publier les traductions des saints Livres sans l'autorité de l'Ordinaire. C'est

un des plus vénérables monumens de l'Eglise gallicane dans les derniers temps, qui a servi de préliminaire au concile de Trente, et qui a été suivi par les conciles des autres provinces, sans que personne ait jamais songé à les contredire.

On dit qu'il n'est point parlé dans l'ordonnance de Blois de cette permission de l'Ordinaire, pour publier les Livres sacrés. Qu'avoit-on besoin de confirmer par une ordonnance expresse, ce qui étoit la règle publique de tout le royaume, et en particulier celle de la province de Sens, dont la ville et la province de Paris est obligée plus que toutes les autres de garder les salutaires décrets, comme l'héritage de ses pères ?

Qu'il soit donc permis, Sire, aux évêques de cette province de conserver une si sainte institution, et qu'on ne leur fasse point un crime de s'y conformer.

Quand il en faudroit venir à l'ordonnance de Blois, on en connoît la disposition dans l'article XXXVI, touchant l'Eglise, où il est expressément défendu d'exposer en vente aucuns almanachs ou pronostications, que premièrement ils n'aient été vus et visités par l'archevêque, évêque, etc. Cette ordonnance n'a fait que répéter l'article XXVI de celle d'Orléans.

Si le moindre rapport à la religion, tel qu'il peut être dans ces almanachs et pronostics, a obligé les rois vos prédécesseurs à les renvoyer aux Ordinaires, par des ordonnances si authentiqnes, combien plus leur faut-il renvoyer la connoissance des versions, où il s'agit de conserver la substance même du Testament de Jésus-Christ.

Si cette loi n'est inviolable, on publiera donc sans les évêques des catéchismes et des formules de prières publiques et particulières : ce qui à la vérité est de la dernière importance ; mais qui est encore beaucoup au-dessous des versions de l'Ecriture sainte et de celles de l'Evangile, où consiste le fondement et l'essence même de la religion.

On objecte, et je le confesse, que les particuliers n'ont pas toujours observé cette règle aussi soigneusement que le méritoit son importance. Mais, Sire, la négligence, ou même l'inadvertance ne sont pas un titre pour prescrire contre la loi. Il suffit de bien

connoître une fois quel est l'esprit de la règle : elle subsiste dans les bons exemples. Le P. Amelotte fit sa version par l'ordre du clergé de France, et ne se crut pas assez autorisé sans la permission de l'Ordinaire. M. de Vence étoit évêque, et s'autorisa dans la sienne par une permission semblable. Ces deux exemples sont du temps de M. de Péréfixe, archevêque de Paris, il y a trente à quarante ans. Les Pères jésuites ont attendu longtemps la permission de M. l'archevêque d'aujourd'hui, et ont suspendu la publication de leur Nouveau Testament, jusqu'à ce qu'ils l'eussent obtenue.

Lorsqu'on envoya aux réunis dans les provinces, par les ordres charitables de Votre Majesté, un si grand nombre de Nouveaux Testamens, celui du Père Amelotte fut choisi seul, comme approuvé par l'Ordinaire : et Votre Majesté se fit elle-même une loi de n'employer aucune autre version, que celle où elle trouva ce caractère d'approbation de l'évêque.

La même chose s'est observée dans les catéchismes et dans les formules de prières. M. l'évêque de Montpellier vient d'imprimer à Paris un catéchisme ; mais il a pris la permission de l'Ordinaire. Sous feu M. l'archevêque, le P. Brossamin publia pour les nouveaux convertis un formulaire de prières; mais pour agir dans la règle, il en prit l'ordre de ce prélat. Ce seroit une trop légère remarque, de dire que les évêques ont laissé passer tant d'ouvrages de piété sans en prendre connoissance. Ils demeurent en possession dans les grands actes, dans les versions principales, dans les catéchismes et dans les œuvres de cette nature, qui servent de règle aux autres.

J'oserai dire avec un profond respect, à Votre Majesté, Sire, que bien loin de nous empêcher d'exécuter cette règle, si elle n'étoit pas faite, ou qu'elle eût perdu quelque chose de sa vigueur, il la faudroit faire ou renouveler, et obliger les évêques à la pratiquer plus sévèrement que jamais, sans en négliger l'observance en quelque occasion que ce soit; et la conjoncture où nous sommes en fait voir la nécessité.

La version du Nouveau Testament de Trévoux fait aujourd'hui dans Paris une espèce de schisme sur la doctrine. Les vrais en-

fans de l'Eglise écoutent la voix de leur pasteur; les autres ne craignent pas de s'attacher à un livre qu'il a défendu.

Votre parlement de Paris, par son arrêt du 29 d'août 1685, rendu en exécution de vos ordres et à la requête de votre procureur général, invita l'archevêque de cette ville royale à dresser une liste des mauvais livres. Feu M. l'archevêque de Paris, en conformité de cet arrêt, en fit l'état dans son Ordonnance du premier de septembre suivant; laquelle ayant été portée au parlement, il intervint un arrêt du 6 de septembre de la même année; et les mauvais livres furent défendus par le concours unanime des deux puissances, après le jugement de l'Eglise : et maintenant on débite un livre flétri par une censure juridique; ce que l'auteur auroit évité, en le soumettant dès l'origine au jugement de l'évêque diocésain.

Il paroît encore en cette occasion quelque chose de plus étrange : l'auteur condamné imprime dans Paris contre la censure, sous le titre de *Remontrance*. Il y met son nom, et couvre sa désobéissance de vains prétextes. Mais j'ose dire qu'il seroit déjà confondu, si l'on n'arrêtoit nos réponses. Oui, Sire, après cinquante ans de doctorat, et plus de trente ans employés dans l'épiscopat à défendre la cause de l'Eglise sans reproche, Votre Majesté aura la bonté de me pardonner, si je parle avec quelque confiance, puisqu'enfin je ne la mets qu'en Dieu, qui m'a toujours aidé jusqu'ici.

Pour ces raisons, Sire, il plaira à Votre Majesté d'ordonner que le placard de mon Ordonnance me sera incessamment délivré par l'imprimeur, afin qu'elle soit publiée dans mon diocèse, selon que me l'a dictée ma conscience, et comme le Saint-Esprit, que j'ai invoqué avec foi, me l'a fait juger nécessaire.

Je supplie pareillement Votre Majesté d'ordonner que mon livre, qui est imprimé, verra le jour sans autres formalités que celles qui ont toujours été pratiquées à mon égard, puisque, Dieu merci, je n'ai rien fait qui me rende digne d'un plus rude traitement, et que dans cette occasion la doctrine que j'enseigne se trouvera plus irréprochable et plus nécessaire que jamais.

Je vous demande pareillement, Sire, en toute humilité et respect, que la liberté dont je n'ai jamais abusé me soit rendue pour mes autres écrits, qui tourneront, s'il plaît à Dieu, à l'édification de l'Eglise, puisque au reste je suis toujours sous les yeux de Votre Majesté, en état de lui rendre compte de ma conduite. Aussi puisse-je ajouter, Sire, que je n'ai jamais rien écrit sans le conseil des plus grands prélats et des plus habiles docteurs de votre royaume.

Je n'entreprends pas de plaider la cause des autres évêques: j'ose espérer toutefois que Votre Majesté croyant avec toute l'Eglise catholique, comme un article de sa foi, que les évêques sont établis de Jésus-Christ les dépositaires de la doctrine et les supérieurs des prêtres, elle ne voudra pas les assujettir à ceux que le Saint-Esprit a mis sous leur autorité et gouvernement.

Pour les mandemens, censures et autres actes authentiques des évêques, on convient qu'ils les peuvent faire indépendamment de la puissance temporelle à condition de les faire écrire à la main, et ce n'est qu'à raison de l'impression qu'on les y veut assujettir. Si cela est, il faut, Sire, de deux choses l'une, ou que l'Eglise soit privée seule du secours et de la commodité de l'impression, ou qu'elle l'achète en assujettissant ses décrets, ses catéchismes, et jusqu'aux missels et aux bréviaires, et tout ce que la religion a de plus intime, à l'examen des magistrats; ce qui n'entre pas dans la pensée. Chacun fait imprimer ses *factums* pour les distribuer à ses juges: l'Eglise ne pourra pas faire imprimer ses instructions et ses prières, pour les distribuer à ses enfans et à ses ministres!

Quant au livre du sieur Simon, Votre Majesté est très-humblement suppliée de se souvenir que c'est le même auteur qui, ayant écrit il y a vingt-cinq ans sur l'Ancien Testament, fut noté par un arrêt solennel de votre conseil d'en haut, du 19 de juin 1678. Il attaque présentement, avec une pareille hardiesse, la pureté du Nouveau Testament, comme s'il avoit entrepris de ne laisser aucune partie de la religion en son entier. C'est le témoignage sincère et véritable que notre caractère nous oblige à rendre à Votre Majesté : nous ne pouvons le dissimuler, sans nous attirer

de votre part le plus juste de tous les reproches, et sans nous charger de la plus honteuse prévarication.

Nous ne doutons point, Sire, que Votre Majesté ne nous écoute avec sa bonté et sa piété ordinaire. Ainsi Votre Majesté, Sire, continuera de mériter l'éloge immortel de protecteur de la religion, qu'elle s'est acquis au-dessus de tous les princes du monde, et verra prospérer ses justes desseins sous la puissante assistance de Dieu.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux

IIIe MÉMOIRE.

SUR LA CENSURE D'UN DOCTEUR, A LAQUELLE ON VOUDROIT ASSUJETTIR LES ÉVÊQUES (*a*).

Sa Majesté est très-humblement suppliée de considérer la formule dont on se sert pour commettre les docteurs à l'examen des livres.

La voici de mot à mot, ainsi qu'elle est imprimée

« M. *** prendra, s'il lui plaît, la peine d'examiner ce (le nom du livre), avec le plus de diligence qu'il lui sera possible, pour en donner incessamment son jugement à M. le chancelier. Ce... 170...

Signé l'abbé Bignon. »

On voit qu'il s'agit d'un jugement que doit donner le docteur.

On s'est servi de cette formule envers l'évêque de Meaux, en remplissant les blancs du nom de M. Pirot et du titre du livre, pareillement signée l'abbé Bignon. Ainsi c'est le jugment d'un prêtre que les évêques ont à subir.

Le jugement de ce prêtre est celui qu'on veut faire imprimer à la tête du livre. Sa Majesté est très-humblement suppliée de considérer s'il convient que tout le royaume, et toute la chrétienté,

(*a*) Ce petit Mémoire fut joint au précédent. Il avoit pour but de montrer au roi que la formule légale, en nommant le censeur, soumettoit à son *jugement* le livre qu'il devoit examiner.

voie à la tête des livres, même des évêques, un semblable assujettissement.

La dispense qu'on nous offre est captieuse, parce qu'elle suppose la loi, qu'on sera toujours en état de faire exécuter aux évêques quand on voudra.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES

Ce 27 octobre 1702.

La lettre du 26, pleine de bontés, que je reçois de Votre Eminence, me console dans les mauvais traitemens qu'on me fait, et que je ressens d'autant plus que le contre-coup en retombe sur l'épiscopat. Il semble à présent que ce soit une des affaires des plus importantes que de nous humilier. Il ne nous reste d'espérance, du côté du monde, qu'au roi et à votre médiation auprès de Sa Majesté.

Je vous ai envoyé, Monseigneur, un mémoire : votre lettre m'assure déjà que vous prendrez soin de le faire valoir. Si le roi ne vouloit rien décider d'abord au fond, il suffiroit, en attendant, que Sa Majesté trouvât bon qu'on laissât passer mon livre à l'ordinaire ; ce qui pourroit être regardé, si M. le chancelier le vouloit, comme une dispense verbale. Ce qui me donne cette vue, c'est qu'il en a ainsi usé avec M. d'Auch, ainsi que M. Pirot me l'a écrit.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

J'aurois de la peine à une impression hors du royaume, et que le livre pût être défendu et saisi comme de contrebande.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES.

A Meaux, ce 30 octobre 1702.

Je reçois, Monseigneur, la lettre du 28, de Votre Eminence, et je vois les remercîmens que je lui dois, et pour l'épiscopat en

général, et pour moi en particulier. Je ne manquerai pas de me rendre auprès de vous après la fête, à peu près dans le même temps qu'on reviendra de Marly, c'est-à-dire vers le 8 novembre.

Vous croyez bien, Monseigneur, que je ne suis pressé de voir mon livre paroître que par son utilité, pour faire connoître le dangereux caractère de l'auteur ; car du reste je différerai tant qu'il sera utile et selon vos ordres.

M. Phelippeaux notre intendant, étant arrivé à Meaux samedi dernier, je n'ai pas cru pouvoir me dispenser de lui parler du mauvais traitement que M. le chancelier me faisoit. Je n'ai point cru devoir lui parler d'autre chose que de ce que j'aurois dû attendre en particulier d'un chancelier ami, en suivant l'exemple de ses prédécesseurs : du reste j'ai évité exprès de dire un mot de la cause de l'épiscopat, que nous avons à traiter devant un tribunal plus haut et moins prévenu. Quoique je n'aie prétendu autre chose que de donner à M. Phelippeaux, qui agissoit bonnement avec moi, une ouverture pour M. le chancelier à me faire un commencement de justice, j'avoue pourtant que j'aurois parlé avec plus de circonspection, si j'eusse reçu votre lettre. Mais après tout, n'ayant point parlé de la cause de l'épiscopat, je l'ai réservée toute entière, et je prendrai garde à ne mollir point sur l'intérêt commun, quand on me donneroit satisfaction en particulier pour cette occasion : car aussi bien, si on ne va à la source, ce sera à recommencer. J'ai donné un mémoire à M. Phelippeaux, conforme à cette intention, et je vous rendrai compte de tout ce qui pourra en arriver, vous assurant que je ne ferai rien qui affoiblisse la cause. Respect, soumission et obéissance.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES.

A Meaux, ce 31 octobre 1702.

Pour rendre compte de tout à Votre Eminence, j'aurai, Monseigneur, l'honneur de lui dire qu'outre tout ce qui s'est passé,

Anisson a eu une nouvelle défense de laisser sortir une seule feuille de mon Ordonnance et de mon livre, jusqu'à ce que M. le chancelier en eût conféré avec moi : il n'y avoit plus qu'à tirer le placard qui est composé. On a poussé la défense jusqu'à ôter la faculté de m'en envoyer à moi un imprimé. On me considère beaucoup, dit-on ; mais c'est qu'il y a quelques termes dans le préambule de l'Ordonnance, qui le regardent et qui le blessent. Ce ne peut être autre chose que ce que j'ai dit, conformément à votre Ordonnance, sur la prohibition du concile de Trente, d'imprimer sans la permission de l'Ordinaire. Ainsi M. le chancelier entrera dans l'intime de nos Ordonnances, et il faudra lui en rendre compte. Je n'ai fait que répéter en abrégé ce que porte votre Ordonnance : on n'ose s'en prendre à vous, on retombe sur la partie foible, et vous serez censuré en ma personne. Il faut donc, Monseigneur, plus que jamais avoir recours à Dieu, et espérer que celui qui tourne, comme il lui plaît, les cœurs des rois, fera trouver à l'Eglise, si violemment attaquée, un protecteur dans le nôtre, qui est si disposé à lui rendre justice.

Je prendrai garde, Monseigneur, plus que jamais, à tout concerter avec Votre Eminence, jusqu'aux moindres demandes ; et je me rendrai à Paris le plus tôt qu'il me sera possible, pour avoir le loisir de convenir de tout. Vos sentimens que la piété et la prudence inspirent, seront des ordres pour moi. Je finis Monseigneur, en vous assurant de mon obéissance.

Si Votre Eminence voit le roi avant Marly, elle saura bien ce qu'elle aura à lui dire. Quoi ! il ne nous sera pas permis d'alléguer le concile de Trente ! Cela est dur et inconcevable.

Je ne doute point du secours de Madame de Maintenon.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

Je sais que les magistrats flattent M. le chancelier, sur ce que l'endroit du concile dont il s'agit, n'est pas reçu dans l'Ordonnance de Blois. C'est sur cela qu'il faut combattre de toute sa force, pour ne point abandonner l'Evangile à la fantaisie des Simon et des docteurs qui leur passent tout.

LETTRE A M***.

A Meaux, ce 1er novembre 1702.

Je reçois votre lettre du 31 octobre, et j'avois appris la même chose de M. Anisson par une lettre reçue hier. Je n'ai pas tardé un moment à en donner avis à M. le cardinal. Enfin, Monsieur, on se déclare : nos Ordonnances seront sujettes à l'examen, comme nos autres ouvrages, et on me fera un crime d'avoir suivi les sentimens de mon métropolitain : ce sera lui qui sera censuré sous mon nom. Dieu soit loué; et puisqu'on pousse tout à bout contre nous, c'est le temps d'attendre le secours d'en haut contre l'Eglise oppressée. Je sais le fait de M. de Châlons-sur-Saône : mais c'est autre chose de supprimer un livre de statuts, quand il y a quelque chose contre l'Ordonnance (ce qui pourroit être arrivé à M. de Châlons, ce que pourtant je ne sais pas); autre chose que, pour exercer nos fonctions il nous faille prendre l'attache de M. le chancelier, et achever de mettre l'Eglise sous le joug. Pour moi j'y mettrois la tête : je ne relâcherai rien de ce côté-là, ni je ne déshonorerai le ministère dans une occasion où la gloire de mon métropolitain, autant que l'intérêt de l'épiscopat, se trouve mêlée.

Je ne doute pas que M. Simon ne trouve de la protection dans les Etats protestans, où l'on ne demande pas mieux que de voir exercer une liberté sans bornes. Au lieu de se juger indigne d'écrire, il ne songe plus qu'à donner une version corrigée : mais le service de Dieu demande qu'on lui ôte le moyen de nuire, en lui ôtant celui d'écrire. Il faut pour cela le faire connoître : c'est à quoi mon livre et mon ordonnance sont bons, et c'est aussi la seule raison qui m'obligeoit d'en presser la publication : mais il faut prendre les momens propres, et souffrir avec patience le retardement. Je vous remercie de tous vos soins. Je suis à vous, comme vous savez, de tout mon cœur.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES.

A Germigny, ce 5 novembre 1702.

Je reçois, Monseigneur, votre lettre du 3, de Conflans. L'Eglise est attaquée dans le plus intime; Dieu nous aidera. J'avois commencé un mémoire; mais il a fallu l'interrompre par quelques remèdes, plus par précaution que par maladie. L'écrit est d'une insolence parfaite, et mériteroit une animadversion publique. Il se vante des lois du royaume : mais ce n'est pas la loi du royaume qu'on élève ouvertement contre la doctrine du prélat; les arrêts y sont contraires. M. de la Reynie disoit autrefois que de telles gens devoient être renfermés comme des pestes publiques : c'étoit au sujet de la critique du Vieux Testament. Pour joindre l'instruction à l'autorité, je médite une préface à mon livre, qui ne laissera aucune réplique; mais il faudroit auparavant la mainlevée : on permet aux moindres parties d'imprimer un *Factum*. Il faut toujours parler avec respect d'un magistrat de cette importance : mais l'état de l'Eglise seroit bien triste, si elle ne pouvoit pas même se défendre. C'est un scandale public, qu'on ose publiquement écrire contre une censure d'un prélat de votre autorité; au lieu qu'il n'y auroit qu'à se soumettre. Je compte être jeudi à Paris, s'il n'arrive quelque accident. Respect et obéissance.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

LETTRE

A MADAME DE MAINTENON.

Versailles, ce jeudi 16 novembre 1702.

Voici, Madame, les deux mémoires : le premier, qui est très-court, est celui qui fera connoître au roi la manière de juger des livres, si Sa Majesté daigne y jeter les yeux.

Le second contient les extraits des lettres de M. le chancelier, que M. le cardinal de Noailles souhaite que vous voyiez.

J'y joins en tout cas les pièces entières pour un plus grand éclaircissement, si vous croyez, Madame, en avoir besoin.

Je dois, Madame, vous avertir que ces lettres sont un secret que M. le cardinal vous recommande.

Il est pourtant bien nécessaire que vous vous donniez la peine d'entendre les prétentions et procédures inouïes de M. le chancelier, pour en rendre au roi le compte que vous trouverez à propos, n'y ayant rien au fond de plus convaincant. Respect et obéissance.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES.

A Versailles, samedi matin 18 novembre 1702.

Le roi vient de me dire, Monseigneur, que M. le chancelier met à présent la difficulté en ce que nous nous sommes servis du terme de permission; ce qui ne convient qu'à l'autorité royale; les évêques peuvent examiner et approuver; le roi seul peut permettre. Ni M. de Péréfixe, ni aucun autre évêque n'ont permis; ils ont seulement examiné et approuvé. C'est une nouvelle chicane, qui réduiroit la question à une dispute de mots.

Venez, Monseigneur; votre présence, s'il plaît à Dieu, déterminera. Prenez la peine de vous munir de la censure première de M. de Péréfixe contre Mons, pour voir de quel terme il s'est servi. Il faut aussi avoir les versions d'Amelotte, de Godeau et de Bouhours, pour voir pareillement quels termes on a employés. Je vous supplie de faire chercher les formules où nous nous servons du mot de *permettre*.

J'ai bien dit au roi que nos permissions ne faisoient aucun tort aux siennes. Nous permettons selon la conscience, et lui selon le temporel : nous permettons de faire les fonctions de vicaires en telle paroisse, de lire les livres défendus, de manger des viandes défendues, d'absoudre de l'hérésie et des autres cas réservés; cela s'entend pour la conscience.

Le roi m'a commandé de faire un mémoire : je le tiendrai prêt, si Votre Eminence me fait la grâce de m'envoyer les censures et permissions de M. de Péréfixe : si je puis les avoir dès aujourd'hui, Votre Eminence trouvera le mémoire fait. Je la supplie de n'oublier pas la permission donnée par Votre Eminence au catéchisme de Montpellier.

Le roi ne croira qu'aux faits constans. J'espère que se réduisant à ces chicanes, M. le chancelier sera confondu. Respect et obéissance.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

Il faudroit l'arrêt de 1667, cité dans l'ordonnance de Son Eminence, pour voir si le mot de *permission* y est formel, comme il paroît.

LETTRE

A M. LE CARDINAL DE NOAILLES.

A Versailles, samedi soir 18 novembre 1702.

Je viens, Monseigneur, de trouver l'équivalent de la censure de Mons, et il ne manque que la date : ainsi j'espère mettre demain matin le mémoire en état d'être présenté lundi prochain. J'espère en Dieu, et je crois qu'il déterminera le roi, sur qui la vérité et la justice peuvent beaucoup. Plus je recevrai de mémoires, plus je fortifierai le raisonnement. Je rends compte à Votre Eminence, afin qu'elle prenne son temps : plus elle sera proche, plus je ferai tôt : mais elle peut venir en assurance qu'elle trouvera, s'il plaît à Dieu, le mémoire. Il faudra le revoir, le fortifier, le polir. Respect et obéissance.

† J. Bénigne, Ev. de Meaux.

IVe MÉMOIRE.

SUR LES ORDONNANCES DES ÉVÊQUES,

Pour répondre à la difficulté principale que faisoit M. le chancelier.

Il plut au roi, par sa grande bonté, de m'appeler dans son cabinet, samedi 18 de novembre, pour me dire de sa propre bouche en quoi consistoit la difficulté que formoit M. le chancelier, sur l'ordonnance de M. le cardinal de Noailles et sur la mienne.

Ce sage ministre prétend qu'il n'a innové en rien, et que M. le cardinal de Noailles a innové en se servant des termes dont M. de Péréfixe, archevêque de Paris, ne s'est jamais servi : à quoi il ajoutoit, comme par maxime, qu'il ne convenoit aux évêques que d'examiner et d'approuver; mais que tout ce qui s'appeloit *permission* ou *permettre* étoit une appartenance de l'autorité royale : et c'est à quoi Sa Majesté, avec sa justesse et sa précision ordinaire, réduisoit la prétention de M. le chancelier.

Le Roi m'ayant commandé d'avoir l'honneur de lui présenter un mémoire sur ce sujet, je suis obligé de lui dire ce fait constant, que ceux qui ont informé ce grand ministre, sauf respect, ne lui ont pas dit la vérité.

Il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour en être convaincu, et à lire l'Ordonnance du 18 de novembre 1667, de M. de Péréfixe, portant censure du Nouveau Testament de Mons, pour y voir en termes formels que le fondement de la censure de cette version est, « qu'on y a manifestement contrevenu aux ordonnances et décrets des conciles, qui ont défendu d'imprimer les Livres sacrés sans autorité et permission spéciale des évêques, dans leurs diocèses : » à quoi l'ordonnance ajoute qu'il est nécessaire « de réprimer une telle contravention; » et que ce prélat « voyoit avec douleur qu'au préjudice de cet ordre et d'une police si saintement établie, on débitoit dans la ville métropolitaine sans sa permission, une nouvelle traduction du Nouveau Testament en françois,

imprimée en la ville de Mons. » Voilà donc déjà le terme de *permission* employé par M. de Péréfixe, en cas pareil à celui-ci.

Si l'on impute à nouveauté à M. de Paris d'aujourd'hui, de s'être appuyé du concile de Trente, il n'y a qu'à lire ces mots dans la censure de M. de Péréfixe: « Le sacré concile de Trente a très-expressément défendu, et sous peine d'anathème, toutes sortes d'impressions des Livres sacrés, sans la permission des supérieurs ecclésiastiques, » etc.

Si M. de Paris d'aujourd'hui s'appuie de l'autorité du concile de Sens, il le fait encore à l'exemple de M. de Péréfixe, son prédécesseur, qui produit ce même concile, où se trouve en termes exprès la nécessité de l'autorité « et permission spéciale des évêques, » répétée deux ou trois fois, pour prévenir les désordres des versions et interprétations arbitraires. C'est ce qui est contenu dans les décrets des mœurs du même concile, chapitres XXXIII et XXXIV.

On n'a pas besoin de remarquer combien fut célèbre ce concile (*a*), où se trouvèrent en personne tous les évêques de la province à la réserve de celui d'Orléans, qui fut présent par un vicaire; et tous ayant à leur tête un archevêque chancelier de France. Mais on ne doit pas oublier que personne n'a jamais repris ce concile, ni quand il a été tenu en l'an 1528, ni quand il a été allégué par M. de Péréfixe en l'an 1667.

Le même M. de Péréfixe cite encore, en confirmation de la même discipline, comme a fait M. de Paris son successeur, les conciles de Bourges de 1584, et de Narbonne de 1609, et ajoute qu'une discipline si sainte et si utile devoit retenir ceux qui font gloire d'être du nombre des enfans de l'Eglise, de rien avancer contre des ordonnances faites avec tant de justice et souvent réitérées.

Si l'on veut descendre au particulier, on trouvera dans l'Ordonnance de M. de Péréfixe, comme dans celle de M. le cardinal de Noailles, ces trois défenses expresses : la première, « à tous les

(*a*) Le concile de Sens se réunit contre les erreurs des luthériens, et pour la réformation des abus introduits dans l'Eglise. Le président fut le cardinal Antoine du Prat, archevêque de Sens et chancelier de France.

fidèles de lire ni retenir cette traduction; » la seconde, « aux libraires et imprimeurs de la débiter et imprimer; » et la troisième, « aux prêtres et directeurs d'en conseiller la lecture: » et si cette dernière défense est décernée sous peine d'excommunication *ipso facto*, dans l'Ordonnance d'aujourd'hui, M. de Péréfixe avoit usé dans la sienne d'une pareille distinction: de sorte qu'en tout et partout, et comme de mot à mot, son successeur n'a fait que le suivre.

La seule différence qu'on peut remarquer entre l'Ordonnance de M. de Péréfixe et celle de M. le cardinal de Noailles, c'est que la dernière est fondée sur les erreurs particulières de la version de Trévoux, au lieu que M. de Péréfixe n'appuie sa censure que sur le défaut de sa permission; ce qui montre mieux combien ce défaut est essentiel.

Voilà donc le droit des évêques bien établi. M. le cardinal de Noailles a pu alléguer la nécessité de la permission des Ordinaires, puisque son prédécesseur l'a établie pour fondement de sa censure. M. Séguier, qui étoit alors chancelier de France, ne crut point que cette maxime donnât atteinte aux droits de sa charge; et quatre jours après, la censure de M. de Péréfixe fut suivie d'un arrêt du conseil d'en haut, qui portoit suppression de l'édition de Mons, sur ce fondement dont M. de Péréfixe s'étoit servi, qui est « qu'il est dangereux d'exposer au public des versions de la sainte Ecriture, sans la permission et approbation des évêques de France. » L'arrêt se sert du terme de *permission*, ainsi que fait l'Ordonnance de M. de Péréfixe. La procédure de ce prélat est expressément autorisée par le roi; et Sa Majesté ne souffriroit pas, ni qu'on affoiblît la censure du Nouveau Testament de Mons, ni qu'on flétrît la mémoire de M. de Péréfixe, comme s'il avoit attenté sur les droits du roi et du royaume.

Il sera donc toujours véritable qu'il est dangereux de ne pas prendre la permission des évêques; et ce danger ne peut regarder que la foi, puisqu'il s'agit des versions de l'Ecriture, qui en est le fondement.

Il n'y eut que les partisans du Nouveau Testament de Mons qui formèrent quelques difficultés sur l'allégation des décrets des

conciles de Sens et de Trente : ce sont les mêmes difficultés qu'on objecte encore aujourd'hui contre ces mêmes allégations dans l'Ordonnance de M. le cardinal de Noailles.

Il est pourtant remarquable qu'ils s'étoient eux-mêmes munis de la permission de M. l'archevêque de Cambray, dans le diocèse duquel on supposoit que le livre avoit été imprimé, comme il paroît par acte du 12 d'octobre 1665, signé de cet archevêque : tant il passoit pour constant que cette permission étoit nécessaire.

Par ce moyen, il demeure plus clair que le jour qu'on a surpris M. le chancelier, et que nous n'avançons rien sur la censure de M. de Péréfixe, qui ne soit précisément la vérité même.

Ce ministre reproche aux évêques qu'on veut rendre ses priviléges dépendans de leur permission; mais c'est à quoi on n'a seulement pas pensé. Les priviléges se donnent indépendamment, et on y suppose que les auteurs font ce qu'ils doivent.

Mon Ordonnance, qui ne fait que suivre celle de mon métropolitain, est également irréprochable. J'en dis même beaucoup moins que lui : non que je n'approuve ce qu'il a dit des libraires et imprimeurs par rapport aux règles de la conscience; mais parce qu'il n'en est pas question dans la ville de Meaux, où il n'y a point d'imprimeur.

J'ai dit seulement que c'étoit mal fait à l'auteur de la version de Trévoux, d'avoir méprisé les bons exemples de ceux qui avoient pris les permissions des évêques, et que l'affectation d'agir indépendamment de leur autorité avoit des inconvéniens que j'ai prouvés par l'Evangile; ce que l'expérience n'a que trop fait voir.

Pourquoi donc faire des difficultés aux éveques, qui n'ont fait que suivre les exemples autorisés? C'est aussi sans fondement qu'on dit que les permissions n'appartiennent qu'à la seule autorité royale. Qui peut défendre, peut permettre. Tout est plein dans leur secrétariat de permissions à tel et tel d'exercer telle et telle fonction, de lire les livres défendus, de passer outre aux mariages nonobstant les temps prohibés, et autres choses dépendantes du ministère ecclésiastique. Ces permissions n'ont rien de

commun avec celles que donnent les rois. Les évêques lèvent les empêchemens qui proviennent de la religion, comme le prince dispense de ceux qui dépendent de l'ordre public ou de la police: cette distinction est claire et reçue de tout le monde.

Pour me renfermer précisément dans les permissions qui regardent les Livres sacrés, le 28 avril 1668, M. de Péréfixe accorda au P. Amelotte la permission de faire imprimer sa traduction de tout le Nouveau Testament, dans son diocèse, avec ses notes françoises et latines, et de les exposer au public [1].

Feu M. l'archevêque de Paris, le lundi 13 de mai 1688, censura plusieurs livres répandus dans son diocèse, parce qu'ils n'étoient pas « autorisés de la permission des archevêques, » et confirma la sentence de son official, qui s'étoit servi pour les défendre, de l'autorité des conciles de Sens et de Trente. On a toujours agi sans contradiction et de bonne foi sur ces maximes.

Le 15 de septembre 1696, M. l'archevêque d'aujourd'hui accorda en ces termes, aux Pères Jésuites la permission qu'ils lui demandoient : « Avons permis le débit et la lecture de cette version françoise. »

Tout nouvellement, le 15 de juin 1702, il s'est encore servi de ces termes : « Nous permettons le débit, l'usage et la lecture, dans notre diocèse, d'un livre intitulé : *Instructions générales*, etc., imprimé par ordre de M. l'évêque de Montpellier. »

On n'imagine pas seulement qu'il y ait en ceci la moindre entreprise sur l'autorité royale, ni que pour avoir la permission de l'évêque, on en ait moins besoin du privilége du roi. Chaque puissance permet ce qui est en elle, et il arrive souvent que le bien public consiste dans leur concours.

Je me renferme ici précisément dans les bornes qu'il a plu à Sa Majesté de me prescrire, et auxquelles elle a daigné m'assurer que M. le chancelier se réduisoit.

(*a*) Il avoit accordé la même permission, le 19 novembre 1665, pour l'impression des quatre Evangiles.

Vᵉ MÉMOIRE.

SUR LES RÈGLEMENS DE L'IMPRIMERIE.

On objecte aux évêques les règlemens faits sur l'imprimerie, et surtout celui qui fut fait à Fontainebleau le second jour d'octobre 1701, qui ordonne que tous les livres à imprimer, même ceux qui ont des priviléges généraux, seront portés à M. le chancelier, pour être mis entre les mains d'un censeur qui les examinera et en portera son jugement, lequel sera imprimé et mis à la tête du livre avec le privilége.

On dit que les évêques étant soumis à la police du royaume, ils doivent pareillement être soumis à cette loi générale.

Mais il est sans doute qu'elle souffre beaucoup d'exceptions.

Il faut d'abord excepter les catéchismes publiés par l'autorité des évêques, pour ne pas tomber dans l'inconvénient de faire dépendre de leurs inférieurs la doctrine qu'ils proposent authentiquement à leurs peuples, et de la soumettre à l'examen de M. le chancelier.

Pour la même raison, il faut excepter de la même règle les Mandemens, Ordonnances, Censures, Statuts synodaux et autres actes juridiques, qui n'ont jamais été sujets à l'examen, et ne le peuvent être, sans soumettre la doctrine de la foi et toute la discipline ecclésiastique à la puissance séculière.

Il faut, à plus forte raison, excepter de cette règle les bréviaires, missels, processionnels, rituels et autres livres contenant les prières publiques de l'Eglise, et les formules d'administrer les sacremens. Autrement tout le service de l'Eglise sera à la puissance d'un prêtre commis par M. le chancelier, et la religion ne sera plus qu'une politique.

Cette exception doit s'étendre à tous les livres de doctrine qui seront publiés par les évêques, parce qu'ils sont toujours censés écrire pour l'instruction de leur troupeau, et qu'il y auroit un inconvénient manifeste de les soumettre à leurs inférieurs de droit divin, et quelque chose de scandaleux et de mal édifiant de

leur faire cette injure à la face de tout le royaume et de toute la chrétienté.

Aussi est-il vrai que cette règle ne fut jamais faite pour eux, ni exécutée à leur égard.

L'évêque de Meaux a fait imprimer deux livres depuis le règlement, en 1701 et 1702, sans qu'on ait seulement songé à le soumettre à aucun examen, bien loin de mettre à la tête de ses livres le jugement et l'approbation d'un docteur.

J'en dis autant d'un catéchisme de M. de Montpellier, imprimé le 6 de juillet 1702, il y a à peine trois ou quatre mois.

Le Bréviaire de Sens vient d'être imprimé, le premier d'août de la présente année 1702, sans aucune de ces formalités

On ne laisse pas d'obtenir des priviléges pour ces impressions; mais ces priviléges se donnent sans examen, et on les demande pour trois raisons : premièrement, afin que les actes des évêques demeurent toujours éclairés par la puissance publique; secondement pour faire foi qu'il n'y a aucune falsification, et que les ouvrages sont véritablement des évêques; troisièmement, pour empêcher qu'ils ne soient contrefaits et en danger d'être altérés : ce qui regarde aussi la sûreté des libraires et la commodité du débit.

On dit, et c'est ici la grande objection, que les évêques ont déjà trop de pouvoir, et qu'il est bon de les tenir dans la dépendance. Mais premièrement, si leur pouvoir est grand pour les affaires du ciel, ils n'en ont aucun pour les affaires de la terre qui ne soit emprunté des rois, et entièrement soumis à leur puissance.

En second lieu, le pouvoir qu'ils ont d'enseigner la foi et de faire les autres fonctions de leur ministère, leur étant donné de Jésus-Christ, on ne peut le leur ôter, ni le diminuer sans leur faire injure, et sans mettre en sujétion la doctrine de la foi.

La dispense qu'on leur offre seroit une acceptation de la loi, et un assujettissement de la religion et de l'Eglise.

Pour ces raisons, il plaira à Sa Majesté :

Premièrement, de vouloir bien faire lever les défenses de M. le chancelier, d'imprimer et débiter l'Ordonnance de l'évêque de Meaux, du 29 de septembre; attendu que cette Ordonnance est

conforme à celle du premier de septembre de M. le cardinal de Noailles, qui est conforme elle-même à celles de ses prédécesseurs, et entre autres à celle de M. de Péréfixe, du 18 de novembre 1667, sans qu'il y ait autre chose de changé que les noms et les titres des livres.

Secondement, il plaira à Sadite Majesté de faire pareillement lever les défenses de débiter le livre de cet évêque, intitulé: *Instruction contre la version de Trévoux.*

Troisièmement, il plaira encore à Sadite Majesté d'ordonner que ledit évêque pourra faire imprimer à l'avenir les livres qu'il jugera nécessaires, tant sur cette matière que sur toute autre, sans aucune autre formalité que celles qui ont été pratiquées à son égard depuis quarante ans.

Et pour faire justice aux évêques, Sadite Majesté est très-humblement suppliée d'empêcher qu'ils ne soient soumis à l'examen et au jugement de leurs inférieurs dans leurs livres de théologie, lesdits évêques demeurant garans envers toute l'Eglise, et même envers le roi et le public, de la doctrine qu'ils enseigneront selon les droits et obligations de leur caractère.

FIN DES MÉMOIRES.

TABLE

DES OUVRAGES DE BOSSUET

CONTENUS DANS CHAQUE VOLUME DE CETTE ÉDITION.

VOLUME PREMIER.

VOLUME II.

VOLUME III.

INSTRUCTIONS

SUR LA VERSION DU NOUVEAU TESTAMENT IMPRIMÉE A TRÉVOUX, AVEC TROIS LETTRES ET UNE ORDONNANCE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

VOLUME IV.

VOLUME V.

VOLUME VI

VOLUME VII.

VOLUME VIII.

(Premier des sermons.)

VOLUME IX.

(Deuxième des sermons.)

VOLUME X.

(Troisième des sermons.)

VOLUME XI.

(Quatrième des sermons.)

SERMONS DE VÊTURES ET DE PROFESSIONS RELIGIEUSES.

VOLUME XII.

PANÉGYRIQUES.

ORAISONS FUNÈBRES.

VOLUME XIII.

VOLUME XIV.

HISTOIRE DES VARIATIONS DES ÉGLISES PROTESTANTES.

VOLUME XV.

HISTOIRE DES VARIATIONS DES ÉGLISES PROTESTANTES (*Suite*).

VOLUME XVI.

VOLUME XVII.

VOLUME XVIII.

VOLUME XIX.

VOLUME XX.

VOLUME XXI.

DEFENSIO DECLARATIONIS CLERI GALLICANI

DE ECCLESIASTICA POTESTATE.

VOLUME XXII.

DEFENSIO DECLARATIONIS CLERI GALLICANI

DE ECCLESIASTICA POTESTATE (*Sequentia*).

VOLUME XXIII.

VOLUME XXIV.

VOLUME XXV.

HISTOIRE DE FRANCE, DIVISÉE EN XVII LIVRES.

VOLUME XXVI.

MÉLANGES ET LETTRES DIVERSES.

VOLUME XXVII.

LETTRES DIVERSES ET DE DIRECTION.

LETTRES DE PIÉTÉ ET DE DIRECTION.

VOLUME XXVIII.

VOLUME XXIX.

VOLUME XXX.

VOLUME XXXI.

TABLE GÉNÉRALE

DES MATIÈRES.

NOTA. Les chiffres romains indiquent le volume, les chiffres arabes indiquent les pages. Ces mots *et suiv.* veulent dire que la même matière est traitée dans les pages suivantes.

A

B

C

[1] C'est ainsi qu'il faut lire partout : Ponthac, qu'on a mis quelquefois, est une erreur.

D

E

signifient la mort, et prouvent simplement qu'on ressuscitera, XVII, 168, 169. L'Eglise n'étoit pas moins visible pendant les persécutions qu'elle l'est pendant la paix, XVII, 183. Elle l'étoit pendant la persécution de Valens et de Constance; les saints docteurs et saint Athanase, trois ans après la mort de Constance, la disoient répandue par toute la terre, XVII, 213. Les protestans n'osent rejeter l'autorité de l'Eglise catholique et romaine dans la Confession d'Augsbourg. Luther même, quatre ans après cette confession, reconnoissoit la vraie Eglise dans sa communion, XIV, 135. L'Eglise est sainte parce qu'elle prêche toujours la sainteté, et qu'elle renferme tous les saints dans son sein. Basnage raisonne pitoyablement, en disant qu'il faudroit au moins que tous les pasteurs fussent saints, pour pouvoir dire que l'Eglise est sainte, XVII, 168, 169. L'Eglise étoit très-forte, très-puissante, et néanmoins très-soumise aux puissances légitimes sous Constance, sous Julien l'Apostat, sous Valens et sous Justine; en Afrique, sous la tyrannie des Vandales; en Perse, sous Sapor; parmi les Goths, sous Athanaric, XV, 400. L'Eglise catholique accusée par Jurieu de nier l'obligation d'aimer Dieu, condamne ceux qui tiennent cette doctrine, XV, 271. L'Eglise ancienne sous Jurieu, n'avoit qu'une théologie imparfaite; elle ignoroit les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, XV, 199. Elle étoit la plus malheureuse et la plus mal instruite de toutes les sociétés, XV, 200, 201. Selon ce ministre, la foi du peuple demeuroit pure, pendant que celle de tous les docteurs étoit corrompue, XVI, 107. L'Eglise catholique s'oppose, par sa constitution, à l'indifférence des religions; elle est intolérante de toute les sectes, et ne peut, comme la Réforme les admettre, XVI, 128, 233. Jurieu, pour combattre les points fondamentaux, rappelle la Réforme à l'autorité de l'Eglise catholique, et dit que ce que les chrétiens ont cru et croient encore, est fondamental, XVI, 162. L'Eglise avoue qu'il y a quelques articles principaux de la foi qu'il n'est pas permis d'ignorer; mais elle ne dit pas, comme dans la Réforme, qu'il soit permis de nier les autres points également révélés, XVI, 169.

L'Eglise est visible; aveux des protestans, XIII, 508, 596, 605. Leurs erreurs sur la visibilité et l'infaillibilité de l'Eglise, XIII, 509. Quoique notre doctrine sur l'Eglise diffère beaucoup de celle des protestans, dans la pratique, ils exigent la soumission à ce qu'elle décide; preuves qu'on en apporte, XIII, 518, 533, 563, 564. L'Eglise nous met en main les Ecritures, XIII, 583, et c'est en nous soumettant à son autorité que nous commençons à croire, XIII, 581, 589. Conséquence de cette doctrine, XIII, 608. L'autorité et l'unité de l'Eglise attaquées par Richard Simon, IV, 60, 61. Etablie par un beau passage de saint Chrysostome, IV, 61, 62. Par Bossuet, dans un écrit à Made-

F

G

I

l'Ecriture, qui prouve l'immutabilité, xvi, 16. Il fait Dieu muable dans ses manières d'être, et donne la main aux sociniens, xvi, 23. Il rejette la confession de foi des protestans, qui déclare le symbole de Nicée conforme à la parole de Dieu, en faisant admettre à ce concile différentes erreurs, xvi, 61. *Voy.* Nicée. Il se dédit de plusieurs absurdités et erreurs attribuées par lui aux Pères, et exige pourtant qu'on discute tous les passages qu'il en citoit pour les inculper de ces absurdités et de ces erreurs, xvi, 63, 64. Sa mauvaise foi, de n'excepter aucun ancien d'avoir enseigné la double nativité du Fils, et d'avouer pourtant que saint Cyprien et quelques autres ne l'ont pas enseignée. Son injustice d'exiger qu'on lui montre, dans les premiers siècles, la réfutation d'une chimère qu'il imagine, xvi, 76, 77. Il n'entend pas les Pères qu'il cite. Pour leur faire éviter certaines absurdités, il leur en fait dire de plus outrées, et sent lui-même que ses sentimens sont outrés, xvi, 94.

La succession que Jurieu donne à sa religion, lui est commune avec toutes les hérésies, xv, 95. Il dit le pour et le contre sur la visibilité de l'Eglise, xv, 111. Ses distinctions vaines entre les erreurs fondamentales et non fondamentales, détruites par ce seul mot de Jésus-Christ : *Je suis avec vous*. Selon lui, l'Eglise est plus visible par ses erreurs que par les vérités qu'elle enseigne, xv, 114 *et suiv.* Il avoue que le sentiment de l'Eglise est une règle certaine de la foi, et suffisante dans les matières les plus essentielles, xv, 117, 118. L'idée qu'il se forme de l'Eglise universelle, composée de toutes sortes de sectes, ne s'accorde pas avec l'idée que cette Eglise a d'elle-même; et il condamne sa propre Eglise par les caractères qu'il donne à l'Eglise universelle, xv, 119, 120. Un concile n'est universel, selon Jurieu, que quand il est composé de tous les ministres de l'Eglise, sans exception. Il donne aux rebelles à l'Eglise un pouvoir excessif, et ôte aux pasteurs assemblés le titre de juges dans les matières de foi : il condamne les souscriptions exigées par les conciles, et veut qu'on ne se soumette à leur autorité que sur les choses de discipline ou de peu de conséquence, xv, 123, 124. Il ose dire qu'il faut sacrifier la vérité à la paix, xv, 128. Il regarde les décisions du synode de Dordrect comme peu essentielles, et pense que le demi-pélagianisme ne damne personne : il fait agir ce synode plus par politique que par vérité, xv, 36, 37, 38. Il se dédit de l'infaillibilité qu'il accordoit au consentement de tous les chrétiens, et retombe dans le même embarras, en proposant pour règle infaillible le consentement des siècles passés, xvi, 165, 166. Erreurs où il tombe : 1° en donnant l'infaillibilité aux sociétés schismatiques et hérétiques; 2° en restreignant arbitrairement les promesses de Jésus-Christ et les vérités qu'il s'est engagé à conserver dans l'Eglise, xvi, 168.

K

L

M

N

xxiii, 593. Et les affaires, *ibid.* Il doit savoir connoître les occasions et les temps, xxiii, 595. Il doit connoître les hommes, xxiii, 596. Et surtout se connoître lui-même, xxiii, 600. Il doit savoir ce qui se passe au dedans et au dehors de son royaume. Il doit savoir parler, xxiii, 604. Et se taire, xxiii, 605. Il doit prévoir, xxiii, 606. Et être capable d'instruire ses ministres, xxiii, 607.

Moyens qu'a un prince d'acquérir les connoissances nécessaires. Premier moyen : aimer la vérité, xxiii, 609. Second moyen : être attentif et considéré, xxiii, 611. Troisième moyen : prendre conseil et donner toute liberté à ses conseillers, xxiii, 616. Quatrième moyen : choisir son conseil, xxiii, 617; xxiv, 211. Cinquième moyen : écouter et s'informer, xxiii, 620. Sixième moyen : prendre garde à qui on croit, et punir les faux rapports, xxiii, 621. Septième moyen : consulter le passé et ses propres expériences, xxiii, 624. Huitième moyen : s'accoutumer à se résoudre par soi-même, xxiii, 627. Ne pas s'abandonner à ses amis et à ses conseillers, xxiii, 628; xxiv, 211, 212. Le prince qui règne par lui-même est sûr de l'assistance de la Providence, xxiii, 629. Neuvième moyen : éviter les mauvaises finesses, xxiii, 630. Le prince doit éviter les consultations curieuses et superstitieuses, xxiii, 636 *et suiv.* Il ne doit pas se fier sur les conseils humains, xxiii, 641. Il lui faut consulter Dieu par la prière, et mettre en lui sa confiance, xxiii, 642. Le plus bel ornement d'un prince est de voir ses amis ornés de ses dons, xxvi, 33.

Ce que c'est que la majesté dans les princes; elle est l'image de celle de Dieu, xxiii, 642, 643. Le prince n'est pas distingué de la patrie; on lui doit les mêmes services, xxiv, 1. Son intérêt n'est séparé de celui de l'Etat que par les ennemis publics, xxiv, 2. Le prince doit être aimé comme un bien public, xxiv, 3. Sa mort est une calamité publique, et les gens de bien la regardent comme un châtiment de Dieu, xxiv, 5. Obéissance qui lui est due, xxiv, 8 *et suiv.*

Division générale des devoirs du prince, xxiv, 26. Il doit employer son autorité pour détruire dans son État les fausses religions, xxiv, 42 *et suiv.* Efficacité de son exemple pour attirer les peuples à la religion, xxiv, 45. Il doit étudier la loi de Dieu, xxiv, 46. Il en est l'exécuteur, *ibid.* Il doit procurer que le peuple en soit instruit, xxiv, 47. Il doit craindre la fausse piété, xxiv, 57 *et suiv.* Avoir soin du culte de Dieu, xxiv, 62. Faire sanctifier les fêtes, xxiv, 63. Avoir soin des personnes consacrées à Dieu, et des biens destinés à leur subsistance, xxiv, 64. Des lieux sacrés, etc., xxiv, 66. Combien il est dangereux aux princes de mettre la main sur les biens ou sur les personnes consacrées à Dieu, xxiv, 69. Ils ne doivent point entreprendre sur les droits du sacerdoce, xxiv, 70. Le prince ne souffre

R

S

T

U

V

W

X

Z

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES.

TABLE CHRONOLOGIQUE

DES OUVRAGES DE BOSSUET[1]

Année 1648. — Age de Bossuet, 21 ans[2]

Année 1650. — Age de Bossuet, 23 ans.

[1] Les chiffres qui précèdent le tiret indiquent les dates où les ouvrages ont été composés et les sermons prononcés; puis les chiffres qui suivent le tiret énoncent la date où les ouvrages et les sermons ont été publiés par l'impression.

A ce dernier égard, les sermons qui avoient été remaniés, transposés, bouleversés par les premiers éditeurs, quand nous avons pu les rétablir dans leur état primitif, nous attribuons à cette édition, et c'étoit notre devoir, la date de leur publication.

Les différens ouvrages de Bossuet ont été publiés, pour la première fois, à quatre époques principales : de 1655 à 1704, par Bossuet lui-même; de 1709 à 1753, par l'évêque de Troyes et l'abbé Leroy; de 1772 à 1778, par dom Deforis et les Bénédictins des *Blancs-Manteaux;* enfin de 1862 à 1866, par l'éditeur actuel.

On peut voir dans notre table chronologique, si je ne me trompe, ce qu'a pensé, dit et fait Bossuet chaque jour de sa vie d'écrivain, c'est-à-dire de sa vie presque tout entière. Cependant, lorsqu'on ne sera pas satisfait par les indications de cette table, on trouvera de plus amples renseignemens dans les *Remarques historiques.*

Plusieurs écrivains conseillent, et des amateurs officieux nous ont conseillé cent fois, de classer les ouvrages de Bossuet, non d'après l'ordre des matières, mais suivant l'ordre du temps. Y pense-t-on? Si l'on vouloit suivre cet aveugle conseil, il faudroit jeter pêle-mêle parmi les grands ouvrages, que dis-je ? il faudroit intercaler entre les parties des grands ouvrages, les lettres, les opuscules et les sermons. Il y avoit pourtant un moyen d'éviter les inconvéniens de l'ordre chronologique, tout en en obtenant les avantages : ce moyen, c'étoit notre table.

[2] Bossuet est né le 27 septembre 1627.

Années.		Vol.	Pag.
1657	(15 oct.) — 1772; Panégyrique de sainte Thérèse. .	XII,	382
1657	(vers) — 1862; Ier Sermon pour la fête de tous les Saints (IIe rédaction).	VIII,	18
1657	— 1772; Esquisse d'un sermon pour la fête de tous les Saints.	VIII,	61
1657	(vers) — 1772; Ier Sermon pour le IIe dimanche de l'Avent.	VIII,	148
1658	(vers) — 1772; IIIe Sermon pour la purification de la sainte Vierge.	XI,	290
1658	— 1772; Sermon pour le mardi de la semaine de la passion.	IX,	438
1658	— 1772; Sermon pour le dimanche de Quasimodo.	X,	201
1658	— (9 sept.) 1772; IIe Panégyrique de saint Gorgon.	XII,	316
1659	— 1772; Sermon pour le dimanche de la septuagésime.	VIII,	425
1659	(vers) — 1772; Ier Sermon pour le dimanche de la quinquagésime.	VIII,	443
1659	(vers) — 1772; Ier Sermon pour le Ier dimanche de carême.	IX,	1
1659	(19 mars) — 1772; Ier Panégyrique de saint Joseph.	XII,	104
1659	— 1863; IIIe Sermon pour la fête de l'Annonciation.	XI,	164
1659	(vers) — 1772; Sermon pour le jour de la sainte Trinité.	X,	355
1659	(20 août) — 1772; Panégyrique de saint Bernard. .	XII,	279
1659	(ou 1660) — 1772; Ier Sermon pour la Nativité de la sainte Vierge.	XI,	64
1659	(2 oct.) — 1772; Panégyrique pour la fête des Saints-Anges.	XII,	331
1659	(21 juillet) — 1772; Panégyrique de saint Victor. .	XII,	251

Année 1660. — Age de Bossuet, 33 ans.

1660	(20 fév.) — 1772; Sermon pour le vendredi après les Cendres.	VIII,	513
1660	(21 fév.) — 1772; Sermon pour le samedi après les Cendres.	VIII,	531
1660	— 1862; IIe Sermon pour le Ier dimanche de Carême.	IX,	19
1660	(vers) — 1772; Sermon incomplet pour le lundi de la Ire semaine de Carême.	IX,	77
1660	(probabl.) — 1772; Ier Sermon pour le IIe dimanche de Carême.	IX,	91
1660	— 1772; IIe Sermon pour le IIIe dimanche de Carême.	IX,	216
1660	(probabl.) — 1862; Sermon pour le vendredi de la IIIe semaine de Carême.	IX,	254

Années.		Vol.	Pag.
1668	— 1862 ; Ve Sermon pour la fête de la Circoncision.	VIII,	382
1668	(vers) — 1772; Sermon pour une profession jour de l'Exaltation de la sainte Croix.	XI,	508
1668	— 1772; IIIe Sermon pour le Ier dimanche de l'Avent.	VIII,	132
1668	(30 nov.) — 1772 ; Panégyrique de saint André, apôtre	XII,	1
1668	— 1862; IIe Sermon pour le jour de Noël	VIII,	263
1668	(29 déc). — 1772; Panégyrique de saint Thomas de Cantorbéry	XII,	37
1668	— 1671 (74, 86) ; Exposition de la doctrine catholique.	XIII,	1
1669	(8 sept.) — 1772; Sermon pour la vêture de Mademoiselle de la Vieuville	XI,	455
1669	— 1772; IIe Sermon pour la Fête de tous les Saints.	VIII,	32
1669	— 1772; IIe Sermon pour le 1er dimanche de l'Avent	VIII,	117
1669	— 1772 ; IIIe Sermon pour la Conception de la sainte Vierge.	XI,	42
1669	(13 déc.) — 1772; Sermon pour le IIe dimanche de l'Avent.	VIII,	196
1669	(16 nov.) — 1669 ; Oraison funèbre de Henriette Marie de France	XII,	433
1669	— 1772 ; Sermon pour le IIIe dimanche de l'Avent.	VIII,	211
1669	— 1772; Sermon pour le IVe dimanche de l'Avent.	VIII,	227

Année 1770. — Age de Bossuet, 43 ans

1670	(vers) — 1854; Sur le style... pour former un orateur.	XXVI,	107
1670	(21 août) — 1670; Oraison funèbre de Henriette Anne d'Angleterre	XII,	474
1671	(8 juin) — ; Discours de réception à l'Académie françoise.	XII,	700
1672	— 1753 ; Fragmens sur des matières de controverse	XIII,	120
1672	— 1762; IIIe Sermon pour le jour de la Pentecôte .	X,	338
1675	(76, 77, 78, 79) — 1767 ; Abrégé de l'histoire de France.	XXV,	1
1675	(vers) — 1864 ; Grammaire latine, maximes de César	XXVI,	41
1675	(4 juin) — 1772 ; Sermon pour la profession de Mademoiselle la Vallière.	XI,	556

Année 1680. — Age de Bossuet, 53 ans.

Années.		Vol.	Pag.
	Bouillon, le cardinal le Camus, Innocent XII, l'abbé de Chanterac, l'abbé Phelippeaux, l'archevêque de Reims, l'archevêque de Paris, Madame de Maintenon, l'évêque de Chartres, le cardinal d'Estrées, le P. Latenai, Louis XIV.		
1684	(vers) — 1772; Précis d'un panégyrique de saint Jacques	XII,	275
1685	— 1772; IIe abrégé d'un Sermon pour le jour de Pâques.	X,	196
1685	(9 avril) — 1772; Ire Exhortation aux Ursulines de Meaux	X,	493
1685	(18 avril) — 1772; IIe Exhortation aux Ursulines de Meaux	X,	502
1685	(27 avril) — 1772; Ordonnances notifiées aux Ursulines de Meaux	X,	512
1685	(27 avril) — 1772; IIIe Exhortation aux Ursulines de Meaux.	X,	517
1685	(4 mai) — 1772; IVe Exhortation aux Ursulines de Meaux	X,	526
1685	(mai) — 1772; Conférence aux Ursulines de Meaux.	X,	537
1685	(vers) — 1772; Entretien pour la Visitation de la sainte Vierge.	XI,	222
1685	(9 août) — 1685; Oraison funèbre de Anne de Gonzague de Clèves.	XII,	543
1686	(25 janvier) — 1686; Oraison funèbre de Michel le Tellier	XII,	568
1686	(mars) 1686; Lettre pastorale aux nouveaux catholiques du diocèse de Meaux.	XVII,	243
1686	— 1687; Catéchisme de Meaux	V,	1
—	— 1701; Catéchisme de Meaux (corrigé)	V,	1
De 1686 à 1703	— 1778; Lettres à Madame Cornuau . .	XXVII,	410
1687	— 1772; IIIe Sermon pour la fête de la Circoncision.	VIII,	343
1687	(10 mars) — 1687; Oraison funèbre du prince de Condé	XII,	603
1687	— 1689; Prières ecclésiastiques	V,	200
—	— 1701; Prières ecclésiastiques (corrigées) . . .	V,	205
1687	— 1688 (89); Histoire des Variations.	XIV,	1
1689	— 1689; l'Apocalypse avec une explication . . .	II,	360
—	— 1689; Avertissement aux protestans sur l'Apocalypse	III,	1
1689	— 1689; Avertissemens aux protestans (les trois premiers)	XV,	181

Années. Vol. Pag.

Année 1690. — Age de Bossuet, 63 ans.

[1] Bossuet mourut le 12 avril 1704, âgé de 76 ans, 6 mois et 6 jours.

FIN DE LA TABLE CHRONOLOGIQUE.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TRENTE-UNIÈME VOLUME.

DISSERTATIUNCULÆ IV ADVERSUS PROBABILITATEM.

TRAITÉ DE L'USURE.

MÉMOIRES AU SUJET DE L'IMPRESSION DES OUVRAGES DE DOCTRINE,

COMPOSÉS PAR LES ÉVÊQUES

FIN DU TRENTE-UNIÈME ET DERNIER VOLUME.

Typ. et Lith. A. CLAVEL, 32, rue Paradis-Poissonnière, Paris.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

PQ 1725 A5L3 v.31
Bossuet, Jacques Bénigne, Bp. of Meaux
Oeuvres complètes

